ANNE DUFOURMANTELLE

CONVIDA

Jacques Derrida

A FALAR

DA HOSPITALIDADE

ANNE DUFOURMANTELLE

CONVIDA

Jacques Derrida

A FALAR

DA HOSPITALIDADE

Tradução de Antonio Romane
Revisão Técnica de Paulo Ottoni

Sumário

ANNE DUFOURMANTELLE

Convite

Um ato de hospitalidade só pode ser poético.
Jacques Derrida

É a hospitalidade poética de Derrida que eu gostaria de evocar nestas páginas, com a dificuldade da parte noite, a parte que num pensamento filosófico não pertence à ordem do dia, do visível e da memória. É buscar aproximar-se de um silêncio em torno do qual o discurso se ordena, e que às vezes o poema descobre, mas que sempre, no próprio movimento da palavra ou da escrita, esquiva-se ao desvendamento. Se uma parte noite se inscreve na linguagem, ela é também, ali, o momento do ocultamento.

Essa vertente noturna da palavra poder-se-ia chamar obsessão. Um falsário pode imitar o gesto do pintor ou o estilo de um escritor, tornando imperceptível sua diferença, mas jamais conseguirá tornar sua a obsessão, aquilo que os obriga a incessantemente voltar ao silêncio no qual estão seladas as primeiras impressões. A obsessão[1] *de Derrida nesta narrativa*

1. Obsessão que nos é indicada por vários temas dos seminários: "O testemunho", "A amizade", "O segredo", "Retórica do canibalismo".

Jacques Derrida

Questão de estrangeiro: vinda do estrangeiro
Quarta sessão (10 de janeiro de 1996)

A questão do estrangeiro não seria uma questão de estrangeiro? Vinda do estrangeiro?

Antes de dizer *a* questão do estrangeiro, talvez se devesse precisar: questão *do* estrangeiro. Essa diferença de acento, como entendê-la?

Existe, como dizíamos, uma questão do estrangeiro. É urgente abordá-la – como tal.

Está bem. Mas antes de ser uma questão a ser tratada, antes de designar um conceito, um tema, a questão do estrangeiro é uma questão *de* estrangeiro, uma questão vinda *do* estrangeiro, e uma questão ao estrangeiro, dirigida *ao* estrangeiro. Como se o estrangeiro fosse, primeiramente, *aquele que* coloca a questão ou aquele *a quem* se endereça a primeira questão. Como se o estrangeiro fosse o ser-em-questão, a própria questão do ser-em-questão, o ser-questão ou o ser-em-questão da questão. Mas também aquele que, ao colocar a primeira questão, me questiona. Que se pense na situação do terceiro e na justiça que Lévinas analisa como "o nascimento da questão".

Antes de prosseguir nessa questão da questão a partir do lugar do estrangeiro, e de sua situação grega – como havíamos anunciado –, limitemo-nos a algumas observações a título de exórdio.

filosófica, tecida em torno do belo tema da hospitalidade, demora-se em desenhar os contornos de uma geografia – impossível, ilícita – da proximidade. Uma proximidade que não se oporia a um algures vindo cercá-la de fora, mas ao "próximo do próximo", este orbe insustentável da intimidade que se esvai em ódio. Se dissermos que o assassínio e o ódio designam tudo o que exclui o próximo, isto é assim porquanto arrasam pelo interior uma relação originária com a alteridade. O "hostis"[2] responde à hospitalida-

2. Hostis, *em latim, significa hóspede, mas também hostil, inimigo.*

Voltemos para aqueles lugares que acreditamos familiares: aos muitos diálogos de Platão, nos quais freqüentemente é o Estrangeiro (*Ksénos*) quem questiona. Ele carrega e dispõe a questão. Logo nos lembramos do *Sofista*. É o Estrangeiro que, precipitando a questão intolerável, a questão parricídio, contesta a tese parmenidiana, questiona o *logos* do nosso pai Parmênides, *ton tou patrós Parmenidou lógon*. O estrangeiro sacode o dogmatismo ameaçador do *logos* paterno: o ser que é e o não-ser que não é. Como se o Estrangeiro devesse começar contestando a autoridade do chefe, do pai, do chefe da família, do "dono do lugar", do poder de hospitalidade, do *hosti-pet-s* de que tanto já falamos.

O Estrangeiro do *Sofista* parece aquele que, no fundo, deve dar conta da possibilidade da sofística. É como se o Estrangeiro aparecesse nos traços que fazem pensar num sofista, alguém que a cidade ou o Estado vai tratar como sofista: alguém que não fala como os outros, alguém que fala uma língua engraçada. Mas o *Ksénos* pede para não ser tomado por parricida. "Eu faria ainda um pedido", diz o *Ksénos* a Teeteto, "que é o de não me considerar como parricida". "O que queres dizer?", pergunta Teeteto. O Estrangeiro: "É que será necessário, para nos defender, questionar a tese (*lógon*) do nosso pai Parmênides e, por força, estabelecer que o não-ser é, sob qualquer consideração, e que o ser, por sua vez, de certa maneira não é".

Eis a questão temida, a hipótese revolucionária do Estrangeiro. Ele se previne de ser parricida por denegação. Ele não cuidaria de se defender se sentisse, no fundo, que na verdade ele é parricida, virtualmente parricida, e que dizer "o não-ser é" é um desafio à lógica paterna de Parmênides, um desafio vindo do estrangeiro. Como todo parricídio, este acontece em família: um estrangeiro só pode ser parricida se estiver de alguma forma em família. Nós

de como o fantasma se faz lembrar aos vivos sem admitir o esquecimento. À razão pacificada de Kant, Derrida opõe a teimosia de uma pessoa em quem a alteridade impede de fechar-se em sua quietude.

Quando Derrida lê Sófocles, Joyce, Kant, Heidegger, Celan, Lévinas, Blanchot ou Kafka, ele não apenas acompanha os textos oferecendo-lhes uma segunda ressonância, mas "obseda-os" com o tema com o qual ele trabalha, o qual desde então atua como um revelador fotográfico. Testemunha disso é o momento em que, no seminário, comentando as últimas cenas do Édipo em Colona, *a partir da idéia de hospitalidade dada à morte e aos mortos, Derrida*

logo iremos encontrar algumas implicações dessa cena de família e dessa diferença de geração assinalada por toda alusão ao pai. A resposta de Teeteto fica enfraquecida pela tradução. Ela registra bem o caráter propriamente polêmico, belicoso mesmo, disso que é mais do que um debate ("debate" é a palavra da tradução convencional da resposta de Teeteto quando ele diz *Phainetai to toiuton diamakéteon en tois lógois*: é evidente, parece evidente que é aqui que se deve se bater, *diamàkéteon*, livrar um combate encarniçado *ou* é aqui que se deve levar a guerra para dentro dos *lógoi*, dos argumentos, dos discursos, dentro do *logos* – e não, como diz amavelmente, pacificamente, a tradução Dies: "É aqui, evidentemente, que é preciso levar o debate" (241, d). Não, mas mais gravemente: "Parece que aqui deve ser a guerra armada, ou o combate, dentro dos discursos ou dentro dos argumentos". A guerra interna ao *logos*, esta é a questão do estrangeiro, a dupla questão, a altercação do pai com o parricida. É também o lugar em que a questão do estrangeiro como questão da hospitalidade articula-se com a questão do ser. Nós sabemos que uma referência ao *Sofista* abre *Sein und Zeit*, em sua introdução.

Nós deveríamos, se fosse possível, reconstituir quase todo o contexto e reler a seqüência encadeada pela réplica do Estrangeiro. Ela evoca, ao mesmo tempo, *a cegueira e a loucura*, uma estranha aliança da cegueira com a loucura.

A *cegueira* primeiro. À resposta de Teeteto – "Parece evidente, *phainetai*, que aqui é preciso levar à guerra" –, o Estrangeiro responde, para valorizar: "É evidente *mesmo para um cego*". Ele o diz sob forma de questão retórica; é um simulacro de questão, o que em inglês se chama *rhetorical question*: "Como não seria evidente e, como se diz, evidente mesmo para um cego, *kai to legómenon de touto tuphlo*?"

A *loucura* em seguida. Para um tal combate, para a refutação da tese paterna, tendo em vista um possí-

acentua nisso a absoluta contemporaneidade, enquanto se impõe aos que o ouvem a necessidade dessa estranha "visitação" da tragédia de Sófocles. A convocação que ele endereça a autores mortos ou vivos para vaguear com ele pelas paragens de um tema não o faz dar as costas "às urgências que nos assaltam neste fim de milênio", segundo suas próprias palavras. Pelo contrário, ele sustenta a confrontação.

Neste seminário existe uma justeza perceptível ao ouvido. Isto se deve, creio eu, à íntima concordância do pensamento e da palavra – seu ritmo concertado –, como nessa escansão do tema que obceca a reflexão filosófica, mas também nas passagens ao limite que

vel parricídio, o *Ksénos* se diz muito fraco; ele não tem em si a confiança necessária. E como um Estrangeiro parricida, portanto um *filho estrangeiro*, poderia tê-la? Insistamos sobre a evidência enceguecedora e enlouquecedora: um "*filho* estrangeiro" porque um parricida não pode ser senão um filho. Na verdade, com a questão que coloca sobre o ser do não-ser, o Estrangeiro teme que o tratem de louco (*manikós*). Ele teme passar por um filho-estrangeiro-louco: "Tenho então medo de que o que eu disse possa dar-te ocasião de me olhar como desequilibrado", diz a tradução (literalmente um louco, *maniákos*, um doido, um maníaco, que revira tudo de ponta a ponta (*pára poda metabálon emauton ano kai kato*, um doido que põe tudo de ponta-cabeça, de alto a baixo, que mete os pés pelas mãos).

O Estrangeiro carrega e dispõe a temida questão, ele vê e prevê, ele sabe antecipadamente ser posto em questão pela autoridade paterna e razoável do *logos*. A instância paterna do *logos* se prepara a desarmá-lo, a tratá-lo como louco, e justo no momento em que sua questão, a questão *do* estrangeiro, parece apenas contestar o que deveria ser evidente mesmo aos cegos!

Que o Estrangeiro represente, aqui, um filho parricida, ao mesmo tempo cego e supervidente, vendo o lugar cego do cego, eis aí algo que não é estrangeiro a um certo Édipo que veremos, em breve, passar a fronteira. Tratar-se-á da questão da chegada de Édipo, a própria questão desde a chegança desse Estrangeiro cego apoiado em Antígona – que vê por ele. É Édipo, em sua chegada na cidade, que vamos citar para comparecer, quando chegar o momento.

No intervalo, para continuar ainda mais um pouco com Platão, poderíamos também ler *O Político*. Um Estrangeiro também toma, ali, a iniciativa pela questão temida, intolerável mesmo. O Estrangeiro é, aliás, bem acolhido, aparentemente, dando-se a asilo a ele, ele tem direito à hospitalidade; as primeiras

Derrida efetiva quando maneja um conceito até o ponto de inflexão rumo ao enigma que o sustenta.

É por isso que nos pareceu importante transmitir um fragmento dos seminários tal e qual. Ouve-se nele esse singular ritmo da reflexão de Derrida quando ela se enuncia, tão diferente da escrita (na qual, aliás, ele é um paciente artífice). Pareceu-nos possível isolar duas sessões porque nesse "encrave" já estava presente toda a problemática da hospitalidade (assim como uma obra pode ser compreendida em cada um de seus fragmentos), mas também o espaçamento de violência examinada e de amizade

palavras de Sócrates, já na primeira frase do diálogo, são para agradecer a Teodoro por tê-lo dado a conhecer Teeteto e, ao mesmo tempo, o Estrangeiro ("*ama kai tes tou ksénou*"). E a questão que o Estrangeiro lhe dirige, para abrir esse grande debate, é nada mais, nada menos que a da política, do homem como ser político. Ou melhor, a questão do homem político, do político, *em seguida* à questão do sofista. Porque o diálogo *o Político* (*Politikós*) viria no tempo e na lógica, na crono-lógica da obra e do discurso platônicos, depois do *Sofista*. Ora, questão-programa do Estrangeiro em *o Político*, depois daquela do sofista, é justamente aquela do político. O *ksénos* diz (258 b): "Bem, depois do sofista, é a política (o homem político, *ton politikón andrá*) que é preciso estudar (*diazetein*). Ora, diga-me, devemos, sim ou não, colocá-lo entre as pessoas que sabem (*ton epistémonon*)?" Sim, responde Sócrates o jovem, o outro Sócrates. O Estrangeiro conclui disso que então é preciso começar por dividir as ciências como nós o fizemos, diz ele, ao estudar o personagem precedente, isto é, o sofista.

Por vezes, o estrangeiro é o próprio Sócrates, Sócrates o homem perturbador da questão e da ironia (isto é, da questão, o que quer também dizer a palavra "ironia"), o homem da questão maiêutica. O próprio Sócrates tem as feições do estrangeiro, ele representa, ele figura o estrangeiro, ele *desempenha o papel* do estrangeiro que não é. E faz isso particularmente numa cena bastante interessante para nós – e que Henri Joly lembra no começo do belo livro póstumo que eu já havia recomendado, *La question des étrangers* (Vrin, 1991).

Na *Apologia de Sócrates* (17 d), logo no começo de seu discurso, Sócrates se dirige a seus concidadãos e juízes atenienses. Ele se defende de ser uma espécie de sofista ou de discursista hábil. Ele anuncia que, contra os mentirosos que o acusam, vai dizer

que dá a esse pensamento sua unicidade, seu gênio próprio.

O próprio Derrida lembrou a dificuldade de dar conta da palavra aberta do seminário em relação à hospitalidade. "Seria preciso interpretar isso que não quero ou não posso dizer, o não-dito, o interdito, o passado sob silêncio, o encravado", sublinhou ele. "Nós encontramos nessas paragens a questão aberta da relação entre a hospitalidade e a questão, isto é, de uma hospitalidade que começa com o nome, a questão do nome, ainda que se abra sem questão". E ainda, que se "poderia sonhar com o que seria um ensino de alguém que não teria as cha-

o justo e o verdadeiro, sem delicadeza de linguagem. Declara que ele é "estrangeiro" ao discurso de tribunal, à tribuna dos tribunais: ele não sabe falar essa linguagem de pretória, essa retórica do direito, da acusação, da defesa, postulatória; ele não tem a técnica, ele é *como* um estrangeiro. (Entre os graves problemas de que tratamos aqui, existe aquele do estrangeiro que, desajeitado ao falar a língua, sempre se arrisca a ficar sem defesa diante do direito do país que o acolhe ou que o expulsa; o estrangeiro é, antes de tudo, estranho à língua do direito na qual está formulado o dever de hospitalidade, o direito ao asilo, seus limites, suas normas, sua polícia, etc. Ele deve pedir a hospitalidade numa língua que, por definição, não é a sua, aquela imposta pelo dono da casa, o hospedeiro, o rei, o senhor, o poder, a nação, o Estado, o pai, etc. Estes lhe impõem a tradução em sua própria língua, e esta é a primeira violência. A questão da hospitalidade começa aqui: devemos pedir ao estrangeiro que nos compreenda, que fale nossa língua, em todos os sentidos do termo, em todas as extensões possíveis, antes e a fim de poder acolhê-lo entre nós? Se ele já falasse a nossa língua, com tudo o que isso implica, se nós já compartilhássemos tudo o que se compartilha com uma língua, o estrangeiro continuaria sendo um estrangeiro e dir-se-ia, a propósito dele, em asilo e em hospitalidade? É este paradoxo que vamos precisar.)

O que diz então Sócrates, naquele momento – não nos esqueçamos – em que ele joga a vida e logo vai perdê-la nesse jogo? O que diz ele apresentando-se como o Estrangeiro, ao mesmo tempo *como se* fosse um estrangeiro (por ficção) e enquanto *ele o é* efetivamente pela língua (condição que ele reivindica, quer queira, quer não, por uma hábil denegação de pretória), um estrangeiro acusado numa língua que ele diz não falar, um acusado que deve justificar-se na língua do outro, diante do direito e dos juízes da ci-

ves de seu próprio saber, que não o arrogaria. Ele daria lugar ao lugar, deixando as chaves a outro para desencravar a palavra".

Este "dar lugar ao lugar" é, parece-me, a promessa mantida por essa palavra. Ela também nos faz entender a questão do lugar como sendo fundamental, fundadora e impensada da história da nossa cultura. Isto seria consentir ao exílio, isto é, a ser numa relação nativa (dir-se-ia quase maternal) e, no entanto, em sofrimento com o lugar, com a morada, que o pensamento chegaria ao humano.

As meditações de Derrida sobre a sepultura, o nome, a memória, a loucura que habita a língua, o

dade? Então ele se dirige a seus concidadãos, aos juízes atenienses – que ele chama tanto de "juízes", quanto de "atenienses". Eles falam como (os) juízes, os cidadãos que falam em nome de sua cidadania. Sócrates retoma a questão: ele lhes pede para tratá-lo como estrangeiro para quem se exigem cuidados, um estrangeiro por causa de sua idade e um estrangeiro por causa de sua língua, a única língua que ele tinha por hábito, sendo ela ou bem aquela da filosofia, ou bem aquela de todos os dias, a língua popular (por oposição à língua erudita dos juízes ou da sofística, da retórica e da argúcia jurídica):

Mas não, por Zeus, Atenienses, não ouvireis discursos como os deles, aprimorados em nomes e verbos, em estilo florido; serão expressões espontâneas, nos termos que me ocorrerem, porque deposito confiança na justiça do que digo; nem espere outra coisa quem quer de vós. Deveras, senhores, não ficaria bem, a um velho como eu, vir diante de vós plasmar seus discursos como um rapazola. Faço-vos, no entanto, um pedido, Atenienses, uma súplica premente; se ouvirdes, na minha defesa, a mesma linguagem que habitualmente emprego na praça, junto das bancas, onde tanto dentre vós me tendes escutado, e noutros lugares, não a estranheis nem vos amotineis por isso. Acontece que venho ao tribunal pela primeira vez aos setenta anos de idade; sinto-me, assim, completamente estrangeiro à linguagem do local [completamente estrangeiro, *atekhnos oun ksénos tes enthade lekséos; athekɲos*, com omega, quer dizer "simplesmente, absolutamente, completamente", e é por isso que se tem razão ao traduzir "completamente estrangeiro", mas isso quer também dizer "simplesmente, absolutamente, completamente" porque quer dizer, primeiro, "simplesmente, sem artifício, sem *tekhné*, bem próximo de atekhnos, com *o mikron*, que quer dizer justamente inexperiente, sem técnica, desajeitado, sem perícia: eu sou simplesmente estrangeiro, pura e simplesmente um estrangeiro sem habilidade, sem recursos e sem riquezas]. Se eu fosse de fato um estrangeiro [*ei to onti ksénos etugkanon on*], sem dúvida me desculparíeis o sotaque e o linguajar de minha criação [o acento é *phoné*; o dialeto de minha criação ou idioleto é *trópon*, o tropo, o torneamento, os *tours* de retórica próprios de um idioma, enfim, as maneiras de falar]; peço-vos nesta ocasião a mesma tolerância, que é de justiça a meu ver, para minha linguagem – que poderia ser pior, talvez melhor – e que exa-

exílio e o limiar, são sinais endereçados a essa questão do lugar convidando o sujeito a reconhecer que ele é, primeiramente, um hóspede.*

Movimentos da palavra

É difícil perceber alguma coisa da justeza de uma palavra sem tomar a medida de seu passo, isto

* Em francês, *hôte*, designa tanto a pessoa que oferece quanto aquela que recebe hospedagem – hospedeira e *hóspede*. *Un hôte, une hôtesse* = um hospedeiro, uma hospedeira; *un hôte, une hôte* = um hóspede, uma hóspeda. Segundo o *Aurélio*, hospedeiro, adjetivo, é aquele "que hospeda"; substantivo masculino, "aquele que dá hospedagem. [Sin., desus.: hóspede.]". [N. da T.]

mineis com atenção se o que digo é justo ou não. Nisso reside o mérito de um juiz; o de um orador, em dizer a verdade.*[1]

Esta passagem nos ensina outra coisa. Joly lembra isso, bem como Benveniste, que cito logo: em Atenas, o estrangeiro tinha direitos. Ele tinha reconhecido o direito de acesso aos tribunais, já que Sócrates faz disso uma hipótese: se eu fosse estrangeiro, aqui, no tribunal, vós toleraríeis não apenas meu acento, minha voz, minha elocução, mas também os torneios de minha retórica espontânea, original, idiomática. Existe, então, um direito dos estrangeiros, um direito de hospitalidade para os estrangeiros em Atenas. Qual é a sutileza da retórica socrática, da postulação de Sócrates o Ateniense? Ela consiste em queixar-se de não ser sequer tratado como estrangeiro: se eu fosse estrangeiro, vós aceitaríeis com mais tolerância que eu não fale como vós, que eu tenha meu idioma, minha maneira tão pouco técnica, tão pouco jurídica de falar, uma maneira que é ao mesmo tempo a mais popular e a mais filosófica. Que o estrangeiro, o *ksénos*, não seja simplesmente o outro absoluto, o bárbaro, o selvagem absolutamente excluído e heterogêneo, é o que Benveniste também lembra, sempre no mesmo artigo, quando aborda as instituições gregas, depois das generalidades e a filia-

* Aqui foi utilizada a tradução de Jaime Bruna, *Defesa de Sócrates*, Abril Cultural, col. Os Pensadores, 1972, p. 11. O texto citado por Derrida é o da edição de M. Croiset, *Apologie de Socrate*, Budé. [N. da T.]

1. *Resumo de um desenvolvimento improvisado do qual resta apenas uma breve nota*: precisamos estar atentos, aqui, para comentar e explicar longamente, para a diferença sociocultural das linguagens, dos códigos, das conotações no interior de uma mesma língua nacional, as línguas dentro da língua, os efeitos de "estrangeirice" na domesticidade. Pode-se falar bastante sobre línguas dentro de uma língua: daí as crivagens, as tensões, os conflitos virtuais ou oblíquos, declarados ou diferidos, etc.

é, de seu ritmo e do tempo exigido para dizê-la. "O como da verdade é precisamente a verdade",[3] *escreveu Kierkegaard. Então, é à escuta desse "como" próprio ao pensamento de Derrida que me apego, ao invés do exercício estéril do comentário. "É preciso ao filósofo um duplo ouvido, insistia Nietzsche, "no sentido de que há um dom de visão dupla, isto é, orelhas as mais sutis". É uma atenção sensível à carne da palavra que Nietzsche exigia para sua obra. "Ó homem, ó tu homem superior, presta atenção. Este*

3. S. Kierkegaard. Post-scriptum definitif aux Miettes philosophiques. *Œuvres complètes*. Ed. de l'Orante. t. XI, p. 22.

ção paradoxal de *hostis* (sobre o que falamos bastante nas sessões anteriores). Seguindo a lógica desse argumento – que nós discutimos pela última vez – a propósito da reciprocidade e da igualdade do "contra" na troca, Benveniste sublinha que "a mesma instituição existe no mundo grego sob outro nome: *ksénos* indica relações do mesmo tipo entre homens ligados por um pacto que implica obrigações precisas estendendo-se aos descendentes".

Este ponto é crítico. Trata-se de saber se esse pacto, esse contrato de hospitalidade que liga *ao* estrangeiro e que liga *reciprocamente* o estrangeiro, vale para além do indivíduo e se estende-se, assim, a toda a família, à geração, à genealogia. Não se trata, ainda que as coisas sejam conexas, do problema clássico do direito à nacionalidade ou à cidadania como direito de nascença – ligado, aqui, ao solo e, lá, ao sangue. Não se trata apenas do elo entre nascimento e nacionalidade; não se trata apenas da cidadania oferecida a alguém que não a tinha anteriormente, mas do direito acordado ao estrangeiro enquanto tal, ao estrangeiro que continua estrangeiro, e aos seus, à sua família, a seus descendentes.

O que nos leva a refletir sobre esse direito familial ou genealógico que avança para mais de uma geração é, no fundo, que não se trata de uma extensão do direito ou do "pacto" (para me servir da palavra de Benveniste, que insiste sobre a reciprocidade do engajamento: o estrangeiro não tem apenas um direito, mas também, reciprocamente, seus deveres, como se diz comumente, cada vez que se quer repreendê-lo por alguma má conduta); não se trata, aqui, de uma simples extensão do direito individual, da extensão à família e às gerações de um direito acordado primeiramente a um indivíduo. Bem pensado, isso faz refletir sobre o fato de que, para começar, o direito à hospitalidade pressupõe uma casa, uma linhagem, uma família, um grupo familiar ou étnico recebendo

discurso se endereça a tuas finas orelhas, a tuas orelhas – o que diz a profunda meia-noite?"[4]. *Nós devemos aprender a perceber o quase inaudível. Porque, disse ainda Nietzsche, "a isso que não se tem acesso pela experiência vivida, não se tem orelhas para ouvi-lo. Imaginemos que se trate de uma nova linguagem falando pela primeira vez de uma nova ordem de experiência. Neste caso, acontece um fenômeno extremamente simples: não se ouve nada*

4. F. Nietzsche. Ainsi parlait Zarathoustra, "Le chant du marcheur de nuit". *Œuvres complètes*. Paris: Gallimard, 1971. t. VI, p. 341-2.

um grupo familiar ou étnico. Justamente por estar inscrito num direito, um costume, um *ethos* e uma *Sittlichkeit*, essa moralidade objetiva, da qual falamos na última vez, supõe o estatuto social e familiar dos contratantes, a possibilidade de que possam ser chamados pelo nome, de ter um nome, de serem sujeitos de direito, dotados de uma identidade nominável e de um nome próprio. Um nome próprio não é nunca puramente individual.

Se nos detemos um pouco mais sobre esse dado significativo, pode-se notar mais um paradoxo ou uma contradição: esse direito à hospitalidade oferecido a um estrangeiro "em família", representado e protegido por seu nome de família, é ao mesmo tempo o que torna possível a hospitalidade ou a relação de hospitalidade com o estrangeiro, o limite e o proibido. Nessas condições, não se oferece hospitalidade ao que chega anônimo e a qualquer um que não tenha nome próprio, nem patronímico, nem família, nem estatuto social, alguém que logo seria tratado não como estrangeiro, mas como mais um bárbaro. Já fizemos alusão a isso: a diferença, uma das sutis diferenças, às vezes imperceptíveis entre o estrangeiro e o outro absoluto, é que este último pode não ter nome e nome de família; a hospitalidade absoluta ou incondicional que eu gostaria de oferecer a ele supõe uma ruptura com a hospitalidade no sentido corrente, com a hospitalidade condicional, com o direito ou o pacto de hospitalidade. Falando assim, e uma vez mais, nós estamos considerando uma pervertibilidade irredutível. A lei da hospitalidade, a lei formal que governa o conceito geral de hospitalidade, aparece como uma lei paradoxal, perversível ou pervertedora. Ela parece ditar que a hospitalidade absoluta rompe com a lei da hospitalidade como direito ou dever, com o "pacto" de hospitalidade. Em outros termos, a hospitalidade absoluta exige que eu abra minha casa e não apenas ofereça ao estrangeiro (provido de um nome

do que diz o autor e tem-se a ilusão de que ali, onde não se ouve nada, não existe nada".[5]

A primeira impressão que se tem na escuta do seminário é de ouvir desenvolver-se uma partitura musical que tornaria audível o próprio movimento do pensamento. Tudo se passa como se assistíssemos a um pensamento pensante no momento de sua enunciação. Aquilo que o filósofo desenvolve, em voz alta, não tem uma urdidura lisa e unívoca, mas expõe suas

5. F. Nietzsche. Ecce Homo. *Œuvres complètes*. Paris: Gallimard, 1974 (reimpressão, 1990). t. VIII, p. 277.

de família, de um estatuto social de estrangeiro, etc.), mas ao outro absoluto, desconhecido, anônimo, que eu lhe *ceda lugar*, que eu o deixe vir, que o deixe chegar, e ter um lugar no lugar que ofereço a ele, sem exigir dele nem reciprocidade (a entrada num pacto), nem mesmo seu nome. A lei da hospitalidade absoluta manda romper com a hospitalidade de direito, com a lei ou a justiça como direito. A hospitalidade justa rompe com o a hospitalidade de direito; não que ela a condene ou se lhe oponha, mas pode, ao contrário, colocá-la e mantê-la num movimento incessante de progresso; mas também lhe é tão estranhamente heterogênea quanto a justiça é heterogênea no direito do qual, no entanto, está tão próxima (na verdade, indissociável).

Ora, o estrangeiro, o *ksénos* de quem Sócrates diz que pelo menos "vós o respeitaríeis, vós toleraríeis seu acento e seu idioma", ou aquele de quem Benveniste diz que entra num pacto – esse estrangeiro que tem direito à hospitalidade na tradição cosmopolítica que terá sua forma mais potente com Kant e o texto que já lemos e relemos, esse estrangeiro, então, é alguém que, para que seja recebido, começa-se por querer saber o seu nome; ele é levado a declinar e garantir sua identidade, como se testemunha diante de um tribunal. Alguém a quem se coloca uma questão e dirige uma pergunta, a primeira pergunta: "Como te chamas?", ou, ainda, "Se me disseres como te chamas, respondendo a esta pergunta tu respondes por ti, tu és responsável diante da lei e diante dos teus hospedeiros, tu és uma pessoa de direito".

Eis aí uma questão *do* estrangeiro como questão da questão.

A hospitalidade consiste em interrogar quem chega? Ela começa pela questão endereçada a quem vem (o que parece bastante humano, amável, supondo-se que falta ligar hospitalidade ao amor – enigma que vamos deixar, por enquanto, um pouco de lado):

rupturas. Ele dá lugar ao espanto, àquilo que rompe a reflexão sob o toque do susto.

Por que susto? A palavra parece excessiva para dizer apenas o que espanta. No entanto, é mesmo disso que se trata, não o susto produzido pelo efeito devastador ou que subjugue a própria palavra, mas esse espaço inconhecível que a palavra apreende e diante do qual ela nos faz parar um momento, sobressaltados. Assim como numa partitura as notações dos silêncios fazem entrar a linha melódica em diálogo com o silêncio que a sustenta, a palavra filosófica esposa a lógica precisa de um raciocínio para, num dado momento, melhor farpear sua evidência. Costuma-se

como te chamas? diga-me teu nome, como devo chamar-te, eu que te chamo, que quero chamar-te pelo nome? como vou chamar-te? É assim também que se dirige, ternamente, às crianças ou aos amados. Ou será que a hospitalidade começa pela acolhida inquestionável, num duplo apagamento, o apagamento da questão *e* do nome? É mais justo e mais amável perguntar ou não perguntar? chamar pelo nome ou sem o nome? dar ou aprender um nome já dado? Oferece-se hospitalidade a um sujeito? a um sujeito identificável? a um sujeito identificável pelo nome? a um sujeito de direito? Ou a hospitalidade se *torna*, se *dá* ao outro antes que ele se identifique, antes mesmo que ele seja (posto ou suposto como tal) sujeito, sujeito de direito e sujeito nominável por seu nome de família, etc.?

A questão da hospitalidade é, assim, a questão da questão; mas também é a questão do sujeito e do nome como hipótese da geração.

Quando Benveniste pretende definir *ksénos*, não existe nada de fortuito que ele parta de *ksenía*. Ele inscreve *ksénos* em *ksenía*, quer dizer, no pacto, no contrato ou aliança coletiva, como também se chamava. No fundo, não existe *ksénos*, não existe estrangeiro antes ou fora de *ksenía*, desse pacto ou troca com um grupo, mais exatamente com uma linhagem. Heródoto dizia que Polícrates tinha concluído uma *ksenía* (um pacto) com Amasis e que eles tinham trocado presentes: *ksénien sunethekato* (verbo por pacto: eles concluíram, como um pacto, uma xênia) *pempom dora kai dekómenos alla par'ekeinou*, enviando e recebendo dons, reciprocamente, um ao outro. Relendo-se Benveniste nós encontraríamos outros exemplos do mesmo tipo. Para terminar esse exórdio, lembremos apenas um lugar-comum em Sócrates. Ele ocupa essa posição de estrangeiro, e justamente numa estranha cena da questão, da questão-resposta invertida, se assim podemos dizer. Longe de perguntar ou

chamar aporia a esse momento; o cruzamento indecidível dos caminhos.

Quando entramos num lugar desconhecido, a emoção sentida é quase sempre a de uma indefinível inquietude. Depois começa o lento trabalho de familiarização com o desconhecido, e pouco a pouco o mal-estar se interrompe. Uma nova familiaridade se segue ao susto provocado em nós pela irrupção de "um outro". Se o corpo é tomado por reações instintivas as mais arcaicas pelo encontro com o que ele não reconhece imediatamente no real, como o pensamento poderia realmente apreender, sem espanto, "um outro"? Ora, o pensamento é, por essência, um

apelar para a lei e para o direito da cidade, ele é perguntado, apostrofado pelas Leis. Estas se dirigem a ele para lhe colocar questões, mas falsas questões, questões simuladas, "questões retóricas". Questões armadilhas. Ele apenas pode responder ao que as Leis, em sua prosopopéia, querem e esperam que ele responda. É a famosa Prosopopéia das Leis em *Crítias*, que vocês devem ler com a máxima atenção, mas da qual quero apenas evocar o ataque. Sócrates ainda finge, desta vez depois de ter sido condenado à morte, comportar-se como estrangeiro, disposto a deixar a cidade sem autorização, fugir de Atenas desafiando as Leis da cidade. Estas se dirigem a ele para colocar questões maliciosas, essas questões impossíveis.

No começo dessa passagem é a entrada em cena das Leis, *oi nomói*. Entrada em cena *mise en scène* por Sócrates, pelo Sócrates de Platão que, assim, fala por meio do rosto das Leis, por intermédio da voz de sua prosopopéia. Prosopopéia quer dizer rosto, máscara, e primeiro a voz que fala por meio dessa máscara, uma *persona*, uma voz sem olhar (daqui a pouco será o retrato do cego e a voz de Édipo, o estrangeiro dirigindo-se a estrangeiros no momento em que, apoiado em Antígona, ele chega a Colono):

Sócrates: Então, considere isto. Suponha que estando a ponto de nos evadir – chame a isto como queiras – nós vejamos vir sobre nós as Leis e o Estado, que eles se perfilem e nos interroguem: "Diz-nos, Sócrates, o que queres fazer? O que tentas não é outra coisa senão destruir-nos, nós as Leis, e todo o Estado, se estivesse em teu alcance? Tu crês realmente que um Estado possa subsistir, que não seja derrubado, quando os julgamentos tomados tornam-se sem força, quando particulares podem suprimir seus efeitos e destruí-los?" O que responderíamos, Crítias, a tais questões e outras semelhantes? Que razões poderíamos formular – sobretudo um orador – para a defesa dessa lei, destruída por nós, que quer que os julgamentos, uma vez tomados, tenham seu efeito? Diríamos: "Mas o Estado nos fez um mal, ele nos julgou erradamente!" É isto o que diríamos?

potencial de domínio. Ele nunca deixa de encaminhar o desconhecido ao conhecido, de fatiar o mistério para fazê-lo seu, para clareá-lo. Nomeá-lo.

O que acontece quando nossos olhos se detêm sobre palavras como "hospitalidade, proximidade, encrave, ódio, estrangeiro...?" Mesmo que durante um instante encontremos ali o "algures", elas logo são assimiladas a uma paisagem marcada pelo selo do nosso hábito de pensamento e da nossa memória. É provável que em alguns momentos o uso filosófico da ironia, de Sócrates a Kierkegaard, tenha podido inquietar o pensamento. Mas voltemos ao susto provocado por nossa entrada num lugar desconhecido

CRÍTIAS: Certamente, não, Sócrates.

SÓCRATES: Mas suponhamos, então, que as Leis nos digam: "Sócrates, foi isto o que ficou convencionado entre tu e nós? Não foi que tinhas por válidos os julgamentos do Estado, quaisquer que fossem eles?" E se nós nos espantássemos com tais palavras, elas poderiam dizer: "Não te espantes, Sócrates, com nossa linguagem, mas responde-nos, já que é teu costume perguntar e responder. Vejamos: o que nos censuras, a nós e ao Estado, para tentar nos destruir? Não é a nós que deves teu nascimento, não é a nós que casamos teu pai e tua mãe e os dispusemos a te engendrar? Fale, tens alguma crítica a fazer àquelas que dentre nós regulam os casamentos? Tu as tem por mal feitas?" – De modo algum, responderia eu. "E quanto àquelas que regulam os cuidados da infância, a educação que também foi a tua – são elas ruins, as leis que dizem respeito a isso, aquelas que prescreveram ao teu pai fazer-te instruir na música e na ginástica?".[2]

Sócrates aparece, então, como um estrangeiro nos limites de Atenas. Pensa em fugir, já que foi condenado, mas renuncia a sair da cidade quando as Leis se dirigem a ele para interrogá-lo, na verdade estender-lhe falsas questões.

Poderíamos contrapor a essa figura de estrangeiro, ao mesmo tempo para uma analogia e para torná-la distinta, ou mesmo para opô-la, a figura de Édipo, o fora-da-lei (*anómon*). Não num momento de partida, um momento em que sai ou finge sair da cidade, como Sócrates, mas num momento em que ele entra em Colona. Voltaremos longamente a essa história, mas sempre à guisa de exórdio, para levantar coisas. Eis aqui dois momentos em que Édipo o estrangeiro, o *ksénos*, dirige-se aos habitantes desse país como que a estrangeiros. O estrangeiro fala a estranhos, ele os chama assim. O primeiro momento é, então, a chegada do que chega, Édipo. Um estrangeiro dirige-se a um estrangeiro. Sem saber. Sem sabê-lo, o saber do

2. *Criton*, 49a, 50 a-d, trad. M. Croiset, Budé.

cuja estranheza nos gela antes que paulatinamente nos acostumemos a ele. A angústia provocada é suficiente para nos proteger, isto é, impedir esse processo de acostumamento? Pode-se realmente falar em alteridade – quer seja apenas dita ou percebida – sem que o pensamento não sofra um só momento a provação desse ato? Ora, habitualmente ele não é minimamente provado. Ele pensa "o outro" (l'hôte) *soberanamente, e passa ao exame de uma outra questão. No entanto, algumas vezes, como Lévinas bem disse, ele se deixa desamparar.*

Um dos nomes desse desamparo, em filosofia, é espanto. Mas o espanto nos volta para o rumo a esse

lugar, e o saber do nome do lugar: onde está, aonde vai. Entre o profano e o sagrado, o humano e o divino. Não é sempre a situação do que chega absoluto? Pergunta o estrangeiro ao estrangeiro:

> *Édipo*: Filha do velho cego, a que lugar chegamos, / Antígona? A que cidade? De que povo / é esta terra? Quem irá oferecer / a Édipo sem rumo uma mísera esmola? / [...] Mas, se vês / um chão onde eu possa deter-me e repousar, / seja em solo profano, seja em algum bosque / dos deuses, pára e deixa-me sentar, / pois quero perguntar o nome desta terra; / devemos como forasteiros consultar / os cidadãos daqui e ouvir-lhes os conselhos. / [...]
>
> Leva-me à pedra, então, e cuida deste cego. [...]
>
> *Antígona*: Devo indagar o nome desta região?
>
> *Édipo*: Sim, filha, e se podemos residir aqui.
>
> *Antígona*: Já posso ver os habitantes; não teremos / de procurá-los; um deles já se aproxima. [...] Ei-lo presente; dize o que te parecer / conveniente; o homem está entre nós.
>
> *Édipo*: Ouço, estrangeiro, esta moça que vê por mim / e vê também por si mesma dizer que estás / perto de nós para tirar as nossas dúvidas...
>
> *Estrangeiro*: Antes de completar a tua indagação / sai dessa pedra; estás em local interdito.
>
> *Édipo*: Em qual local estamos, e qual é seu deus?
>
> *Estrangeiro*: Ninguém pode pisá-lo nem demorar nele, / pois suas donas são as deusas pavorosas, / filhas do Solo e das Sombras impenetráveis.*

São as Eumênides, "que tudo vêem, dir-te-ão as gentes do país". Não demora para que Édipo evoque as "trevas" prometidas por Febo a todos os seus males, o dia em que "num derradeiro país" ele veria ser oferecido um "abrigo e uma estada hospitaleira" entre as deusas temíveis. Esse hóspede estrangeiro apresenta-se como um fantasma. Ele pede piedade pelo "infeliz espectro daquele que era chamado Édipo". É quando o Coro o designa como um "vagabundo" que

* Utiliza-se, aqui, a tradução de Mário da Gama Kury, *A trilogia tebana*, Jorge Zahar, 6. ed. 1997, p. 103-5. [N. da T.]

momento em que o susto cede diante do ajuste da familiaridade, descobrindo outros vaus para a travessia, outras pegadas para a familiarização.

Espanto é exatamente isso que provoca em nós a palavra de Derrida. Ela nos obriga a pensar, e não mais imaginar que se pensa. E digo ainda que ela corre o risco do outro no jogo do seminário. Ela aceita o risco de ser mal-entendida, mal-interpretada, divinizada, demonizada, ou mesmo ser subitamente interrompida para que o discurso possa ser revertido em seu curso para que se inaugure um diálogo para o qual ninguém estava inscrito. Eu gostaria de saudar a audácia com que uma palavra filosófica nos

"não é do país" que Édipo suplica que não o tomem, ainda que fantasma, por um "fora-da-lei" (*anómon*).[3]

O segundo momento que escolheríamos para ler a título de exórdio seria o momento do coro. Agora não são as Leis que falam, como o fazem dirigindo-se a Sócrates. O coro apostrofa Édipo. Dirige-se ao estrangeiro que carrega um segredo terrível. O que ele sabe coloca-o fora da lei, situa-o antecipadamente fora da lei: Édipo incestuoso e parricida, cena tão conhecida que deveríamos ler sob um novo ângulo. Qual? O que é um ângulo, aqui, nisso que não é mais apenas um triângulo? O ângulo pelo qual se percebe, aqui, uma estranha acusação, uma contra-acusação, um requisitório? Para desculpar-se, para de alguma forma rogar, Édipo acusa, ele acusa sem acusar ninguém, ele acusa alguma coisa e não alguém. Ele denuncia a figura de uma cidade, Tebas. A culpada é Tebas. É Tebas, sem querer, Tebas inconsciente, inconsciente-cidade, a inconsciência no coração da cidade, a *pólis*, a inconsciente política (eis por que a acusação incrimina sem incriminar: como fazer o processo de um inconsciente ou de uma cidade, ali onde nem um, nem outro, saberiam responder por seus atos?), é Tebas, então, que carrega, à revelia, a responsabilidade pelo crime. Inconsciente (de) Tebas que ter-se-ia tornado *imperdoavelmente* culpável do incesto, do parricídio e do ser-fora-da-lei de Édipo.

Como perdoar o imperdoável? Mas o que perdoar do outro?

É a lei da cidade que, sem querer e sem saber, levou-o ao crime, ao incesto e ao parricídio: essa lei terá produzido um fora-da-lei. No fundo, não há nada de espantoso. Encontra-se regularmente esta cena de

3. *Œdipe à Colone*, 87-91, 108-10, 115-40, trad. P. Mazon e J. Irigoin, Budé.

leva a desertar dessas moradas do espírito em que a razão reina quando, num repente, o espanto faz dela hospedeira.

ESCANSÃO DO PENSAMENTO EM TORNO DA NOITE QUE O RETÉM. FIGURAS DA OBSESSÃO

Que "noite" é essa no fundo da qual se decupa uma palavra filosófica? Num belo livro publicado clandestinamente, Os ensaios heréticos, *Jan Patocka opunha a noite – que, aqui, deve ser entendida como figura ontológica – aos valores do dia. "O homem é levado a deixar crescer em si o inquietante, o irreconciliável, o enigmático, isso de que a vida comum*

parricídio ali onde se trata de estrangeiro e de hospitalidade, desde que o hospedeiro (*host*) assim o determina. Segundo a cadeia que agora nos é familiar (*hosti-pet-s, potis, potest, ipse*, etc.), a soberania do poder, a *potestas* e a possessão do hospedeiro continuam aquelas do *paterfamilias*, do senhor da casa, do "dono do lugar", como o chama Klossowski.* E se traduz a mesma palavra de duas maneiras, tanto é "estrangeiro" quanto "hóspede". Isso se compreende. Isso lembra e deixa entender a necessidade de uma passagem, na cultura, entre dois sentidos da palavra *kśénos*, mas continua rigorosamente de difícil justificativa.

Coro: Pensar em velhos males esquecidos / é perigoso; embora seja assim, / desejo que me fales, estrangeiro...

Édipo: De quê?

Coro: Do sofrimento insuportável / e inevitável que tens causado.

Édipo: Suplico-te pela hospitalidade (*ksenías*): / cala-te! São coisas horripilantes.

Coro: Trata-se de rumores persistentes / e múltiplos; estou interessado, / estrangeiro (*ksein'*), em saber toda a verdade. [...]

Édipo: Meus sofrimentos são inesquecíveis; / sofri-os sem saber o que fazia. / Os deuses são as minhas testemunhas / e tudo aconteceu malgrado meu. [...] Numa união criminosa, / sem meu conhecimento a própria Tebas / colheu-me na armadilha de umas núpcias / que foram a minha infelicidade.

Coro: Levaste para o leito nupcial / a tua própria mãe – ouvi dizer –, / dando-lhe então aquele nome infame?

Édipo: Ah, Estrangeiro!... Ouvir estas palavras / é como se fosse a morte! Essas minhas duas crianças... [...] minhas filhinhas, duas maldições... [...] nasceram da mãe que me teve!

Coro: As duas são portanto filhas tuas...

* Ref. a Pierre Klossowski, escritor francês, irmão do pintor Balthus, também ele pintor, tradutor e ensaísta (p. ex., *Sade mon prochain*, 1974). A obra citada por Derrida em vários momentos, *Les lois de l'hospitalité*, é uma trilogia composta de *La révocation de l'édit de Nantes*, 1959; *Roberte ce soir*, 1953, e *Le souffleur*, 1960. [N. da T.]

se desvia para passar à ordem do dia".[6] *É no totalitarismo do saber diurno que Patocka decifrava a crise do mundo moderno e a decadência da Europa. Raciocinar a partir dos valores do dia é ser movido pela vontade de definir e subjugar o real com fins apenas de um saber quantificável submetido aos valores da técnica. Ao separar o obscuro da claridade, nós suportaremos seus danos, predizia Patocka, ao passo que, ao contrário, deveríamos voltar nosso olhar para o umbral dessa obscuridade. Decifrar a claridade em sua pertença comum com a noite é, a meu ver,*

6. J. Patocka. *Liberté et sacrifice*. Trad. E. Abrams. Grenoble: Millon, 1990, p. 36.

ÉDIPO: ... E ao mesmo tempo irmãs do próprio pai! [...]
CORO: Que dizes, infeliz? Foste de fato...
ÉDIPO: Que me perguntas: Que tentas saber?
CORO: ...o causador da morte de teu pai? [...] Mataste!
ÉDIPO: Sim, matei; tenho entretanto... [...] algo para justificar-me. [...] Digo-te; quando matei / e massacrei agia sem saber / Sou inocente diante da lei, pois fiz tudo sem premeditação.*

Em sua chegada, Teseu fica com piedade do cego. Ele diz não esquecer ter "crescido no exílio, como estrangeiro" e arriscado sua vida "em terra estrangeira". Essa troca, como o juramento que vem a seguir, alia os dois estrangeiros.

Depois deste proêmio, recomecemos. Ainda que ela esteja intimamente associada, ainda que ela continue familiarmente ligada àquela do *hostis* como hospedeiro ou inimigo (ambivalência sobre a qual meditamos ou premeditamos até aqui), nós ainda não havíamos abordado em si mesma essa estranha noção de estrangeiro.

O que quer dizer "estrangeiro"? Quem é estrangeiro? Quem é o estrangeiro, quem é a estrangeira? O que quer dizer "ir para o estrangeiro", "vir do estrangeiro"? Nós havíamos apenas sublinhado que, se devemos dar-lhe uma determinada extensão, uma acepção corrente, tal como acontece no mais das vezes, *stricto sensu*, quando o contexto também não o precisa (o sentido corrente é quase sempre o sentido mais "estreito", evidentemente), estrangeiro é entendido a partir do campo circunscrito do *ethos* ou da ética, do *habitat*, ou da estada como *ethos*, da *Sittlichkeit*, da moralidade objetiva, notadamente nas três instâncias determinadas pelo direito e pela filosofia do direito de Hegel: a *família*, a *sociedade burguesa* ou *civil* e o *Estado* (ou Estado-nação). Nós elaboramos e nos perguntamos longamente sobre es-

* Mário da Gama Kury, ibid., p. 130-3. [N. da T.]

um dos caminhos abertos pela reflexão de Derrida.

E já que ao longo do seminário aparecem esses errantes que são Édipo e Antígona, gostaria de voltar um instante à Antígona interpretada por Patocka.

A personagem mítica de Antígona, de Sófocles, nos cativa porque se mantém perto das origens. "Ela é daqueles que amam e não daqueles que odeiam", escreveu Patocka, mas esse amor não é o amor crístico: ele significa "o amor como estrangeiro à condição humana, manifestando a parte Noite, que é a parte dos deuses".[7] *No frente a fren-*

7. P. J. Patocka. *Platon et l'Europe*. Trad. E. Abrams. Lagrasse: Verdier, 1973. p. 52.

ses limites, e nos colocamos um certo número de questões – a partir, mas também a propósito das interpretações de Benveniste, especialmente a partir de duas derivações latinas: o estrangeiro (*hostis*) recebido como hóspede ou como inimigo. Hospitalidade, hostilidade, *hostipitalidade*. Como sempre, as leituras de Benveniste nos pareceram tão preciosas quanto problemáticas – mas não voltaremos a isso.

Hoje, abordemos mais diretamente o valor de *estrangeiro*, agora a partir do "mundo grego" (supondo-se, provisoriamente, sua unidade ou sua identidade), más sempre nos esforçando – porque a coisa não é fácil – em multiplicar as idas-e-vindas, um vaivém entre as urgências que nos assaltam neste fim de milênio e a tradição da qual recebemos os conceitos, o léxico, os axiomas elementares e presumivelmente naturais ou intocáveis. É muitas vezes a mutação tecno-político-científica que nos obriga a desconstruir – que na verdade desconstrói ela própria essas pretensas evidências naturais ou esses axiomas intocáveis. Por exemplo, a partir da tradição latina ou grega que acabamos de evocar.

Nós tentamos, outro dia, traduzir em nossa problemática da hospitalidade o que nos chega, o que vem sobre nós pelo e-mail ou pela internet. Entre os inúmeros signos de mutação que acompanham o desenvolvimento do e-mail e da internet, isto é, tudo aquilo de que essas palavras são indício, privilegiemos primeiro aqueles que transformam de cabo a rabo a estrutura do espaço chamado público. Nós falamos há pouco, e ainda vamos falar, do *ksénos* e da *ksenía* na Grécia, e do Édipo e da Antígona enquanto *ksénoi* dirigindo-se a *ksénoi* que, por sua vez, falam a eles como a *ksénoi*. Mas como a semântica de Sófocles, por exemplo, teria resistido num espaço público estruturado pelo telefone, fax, e-mail e internet, por todos esses outros dispositivos proféticos de televisão e cegueira telefônica? O que nós perguntá-

te de Creonte e Antígona, Patocka mostra que a força da lei representada por Creonte obedece, na verdade, ao medo, porque é "sobre o medo que se apóia a esfera do dia, o Estado tal como ele o concebe". Esse medo, sob sua última máscara, é o medo da morte. "Creonte atesta, ele próprio, sem sabê-lo, sua dependência em relação ao outro, em relação à lei da Noite. E como Antígona encarna a lei, a parte noite, não adianta nada ameaçá-la de morte".[8] *Aqui, Patocka escreve contra o que ligou nossa consciência ao exclusivismo de um sentido que ela acredita-*

8. Ibid., p. 53.

vamos, outro dia, é o que pode significar hoje a intervenção de um Estado (e isso aconteceu recentemente na Alemanha) ou de um coro do Estado que busca interditar ou censurar comunicações ditas "pornográficas" na internet. Não as *Leis da hospitalidade* de Klossowski, mas alguns textos e imagens difundidos na internet. O governo alemão proibiu duzentas redes de vocação pornográfica (*Le canard enchaîne* observa, a propósito, que alguns censores que detectaram conotações pornográficas do termo "seio" condenaram o acesso a um fórum onde, inocentemente, pacientes atingidas por câncer do seio dialogavam). Permitam-me não tomar partido, por enquanto, sobre os fundamentos dessas censuras e seus princípios, mas analisar os dados de um problema. Hoje em dia, uma reflexão sobre a hospitalidade pressupõe, entre outras coisas, a possibilidade de uma delimitação rigorosa das soleiras ou fronteiras: entre o familiar e o não-familiar, entre o estrangeiro e o não-estrangeiro, entre o cidadão e o não-cidadão. Mas primeiramente entre o privado e o público, o direito privado e o direito público, etc. Em princípio, o correio privado na forma clássica (epistolário, cartão postal, etc.) deve circular sem entrave no interior de um país e de um país a outro. Não deve ser lido, nem interceptado. Assim também, em princípio, com o telefone, o fax, o e-mail e, naturalmente, com a internet. As censuras, as escutas telefônicas, as interceptações representam, em princípio, ou delitos ou atos autorizados por razões de Estado, um Estado encarregado da integridade do território, da soberania, da segurança e da defesa nacionais. Ora, o que acontece quando um Estado intervém não apenas para vigiar, mas para proibir comunicações privadas sob o pretexto de que são pornográficas e que, até segunda ordem, não colocaram em perigo a segurança pública ou a integridade do território nacional? Suponho, sem estar suficientemente informado, que o argumento

va poder usar. "A Antígona de Sófocles representa o apelo de uma tênue esperança, apelo que o pensamento de Creonte escondeu completamente em nós: o fato de que o homem não se pertence, que seu sentido não é o Sentido, que o sentido humano chega ao fim quando se chega à beirada da Noite, e que a Noite não é um nada, mas pertence a isso que 'é' no sentido apropriado do termo".[9]

A Noite é, para Patocka, "a abertura para o que abala". Ela nos pede para atravessar a experiência de perda do sentido, experiência da qual decorre a au-

9. Ibid., p. 59.

pelo qual essa intervenção estatal pretende justificar-se é a alegação de que o espaço da internet não é privado, mas público, sobretudo de acessibilidade pública (nacional e internacional), bem mais amplo, em seu uso, do que o das redes "pornôs" telefônicas ou telemáticas. E ainda mais amplo que o número de leitores de Sade, das *Leis da hospitalidade* e outras obras semelhantes que reduzem espontaneamente o número de leitores de certa forma autocensurando-se pela "competência" que exigem. Em todo caso, o que está em causa, ao mesmo tempo "desarrumada", deformada, é mais uma vez o traçado da fronteira entre o público e o não-público, entre o espaço público ou político e o estar em casa individual ou familiar. A fronteira é presa de uma turbulência jurídico-política em vias de desestruturação-estruturação, desafiando o direito existente e as normas estabelecidas. A partir do momento em que uma autoridade pública, um Estado, tal ou qual poder de Estado se dá ou se vê reconhecer no direito de controlar, vigiar, interditar trocas que os trocadores julgam privadas, mas que o Estado pode interceptar já que essas trocas privadas atravessam o espaço público e nele se tornam disponíveis, então todo o elemento da hospitalidade se encontra perturbado. Meu "em-casa" era constituído pelo campo de acesso de minha linha telefônica (graças à qual posso dar meu tempo, minha palavra, minha amizade, meu amor, meu socorro a quem quero, portanto posso convidar quem eu queira a me visitar, primeiro em minhas orelhas, quando quero, a não importa que horas do dia ou da noite, quer o outro seja um vizinho de andar, um concidadão ou um amigo ou desconhecido do outro lado do mundo). Ora, se meu "em-casa", em princípio inviolável, é assim constituído, e de maneira cada vez mais essencial, interior, por minha linha telefônica, mas também por meu e-mail, também por meu fax, também por meu acesso à Internet, então a intervenção do Estado torna-se uma

tenticidade do pensamento filosófico. Quando Derrida evoca a reflexão de Patocka sobre a experiência do front *durante a Primeira Guerra,*[10] *o que ele apreende é o extremo de borda do conceito de hospitalidade. Na experiência do* front, *escreve o filósofo tcheco, o adversário não é mais o mesmo, ele é "nosso cúmplice no abalamento do dia. Aqui se abre o território abissal da prece para o inimigo: a solidariedade dos abalados".*[11] *Morrer para que sobreviva uma verdade do questionamento do sentido, e não*

10. Cf. "Donner la mort", in *L'Éthique du don, Jacques Derrida et la pensée du don*, Métailié, 1992.
11. Ibid., p. 141.

violação do inviolável, ali onde a inviolabilidade continua uma condição da hospitalidade.

As possibilidades que lembramos aqui não são mais abstratas ou improváveis do que as escutas telefônicas. Essas escutas telefônicas não são apenas praticadas pelas polícias ou serviços de segurança de Estado. Na Alemanha, há algumas semanas, eu lia num jornal a informação sobre alguns aparelhos de venda livre no mercado (uns vinte mil deles já haviam sido vendidos quando o direito alemão começou a inquietar-se). Esses aparelhos permitiriam não apenas captar qualquer escuta telefônica num perímetro razoável (quinhentos metros em torno, acho), mas até mesmo gravá-la, abrindo recursos inéditos à espionagem privada e à chantagem. Todas essas possibilidades tecnocientíficas ameaçam a interioridade do em-casa ("não se consegue mais estar sossegado em casa!") e, na verdade, a própria integridade do ente, da ipseidade. Todas essas possibilidades são sentidas como ameaças que pesam sobre o território próprio do próprio e sobre o direito de propriedade privada. Elas estão, evidentemente, na origem de todas as reações e de todos os ressentimentos purificadores. Por todo lado onde o "em-casa" é violado, por todo lado em que uma violação é sentida como tal, pode-se prever uma reação privatizante, seja familista, seja, ampliando-se o círculo, etnocêntrica e nacionalista, portanto virtualmente xenófoba: não dirigida contra o estrangeiro enquanto tal, mas, paradoxalmente, contra o poderio técnico anônimo (estrangeiro à língua ou à religião, tanto quanto à família ou à nação) que ameaça, junto com o "em-casa", as condições tradicionais de hospitalidade. A perversão, a perversibilidade dessa lei (que é também uma lei da hospitalidade) é que pode tornar virtualmente xenófobo quem protege ou pretende proteger sua própria hospitalidade, o próprio lar que torna possível essa hospitalidade. (Lembrem-se também do xenotrans-

para dar a esse ato a arrogância de uma resposta, é devolver à noite a sua realidade; é o contrário de uma abdicação.

É nesse sentido "noturno" que eu gostaria de falar da relação da razão com a obsessão, isto é, "a abertura para o que abala". A obsessão, quando trabalha de dentro do pensamento, ou, antes, se o pensamento tem força suficiente para se deixar trabalhar por ela, torna criativo o pensamento, à maneira pela qual uma obra de arte inaugura junto à matéria que a retém uma resposta até então desconhecida. A noite é isso a partir do qual pode vir à palavra "o que obseda...".

plante de que falamos da última vez.) Quero ser senhor em casa (*ipse*, *potis*, *potens*, senhor da casa, nós já vimos isso) para poder ali receber quem eu queira. Começo por considerar estrangeiro indesejável, e virtualmente como inimigo, quem quer que pisoteie meu *chez-moi*, minha ipseidade, minha soberania de hospedeiro. O hóspede torna-se um sujeito hostil de quem me arrisco a ser refém.

Lei paradoxal ou perversiva: ela toca esse constante conluio entre a hospitalidade tradicional, a hospitalidade no sentido corrente, e o poder. Esse conluio é também o poder em sua *finitude*, a saber, a necessidade, pelo hospedeiro, de escolher, de eleger, de filtrar, de selecionar seus convidados, seus visitantes ou seus hóspedes, aqueles a quem ele decide oferecer asilo, direito de visita ou hospitalidade. Não há hospitalidade, no sentido clássico, sem soberania de si para consigo, mas, como também não há hospitalidade sem finitude, a soberania só pode ser exercida filtrando-se, escolhendo-se, portanto excluindo e praticando-se violência. A injustiça, uma certa injustiça, e mesmo um certo perjúrio logo começam a partir do limiar do direito à hospitalidade. Esse conluio entre a violência do poder ou a força da lei (*Gewalt*), de um lado, e a hospitalidade, de outro, parece dever-se, de maneira radical, à inscrição da hospitalidade num direito, essa inscrição sobre a qual falamos ao longo das sessões anteriores. Mas como esse direito, privado ou familiar, só pode ser exercido ou garantido pela mediação de um direito público ou de um direito de Estado, a perversão se desencadeia por dentro – porque o Estado não pode garantir ou pretender garantir o domínio (porque se trata de um domínio) privado senão controlando-o e tendendo a permeá-lo para tornar-se seguro dele. Claro, controlando-o, o que pode parecer negativo e repressivo, ele pode pretender do mesmo modo protegê-lo, tornar a comunicação possível, estender a informação e a

Quando uma palavra faz parte da "noite", ela nos faz entender as palavras de outra maneira. Assim, falar "do próximo, do exilado, do estrangeiro, do visitante, do sentir-se em casa na casa de outro", impede conceitos como "eu e o outro" ou "o sujeito e o objeto" de se apresentarem sob uma lei perpetuamente dual. O que Derrida nos faz compreender é que ao próximo não se opõe o algures, mas uma outra figura do próximo. E esta geografia conduz meu sentido, ao longo do seminário, à revelação da questão "onde?" como sendo a questão do homem. Questão que tem em comum com aquela da esfinge o endereçamento a um homem que caminha, que não

transparência. O doloroso paradoxo toca toda essa co-extensibilidade da democratização da informação e do campo da polícia: os poderes da polícia e da politização se estendem à medida que a comunicação, a permeabilidade e a transparência democráticas estendem seu espaço e sua fenomenalidade, seu surgimento à luz do dia.

A bendição da visão e do dia *também* é o que reclamam a polícia e a política – mesmo a polícia e a política chamadas "secretas", uma certa polícia e uma certa política que muitas vezes se tomam, com bons argumentos, como o todo da polícia e da política. Este sempre foi o caso, mas hoje a ampliação acelerada de algumas técnicas faz crescer mais rapidamente do que nunca o campo e o poderio da socialidade dita privada bem para além do território ou do espaço mensurável-agrimensurável, onde, aliás, ele nunca pôde ser mantido. Então, hoje, graças ao telefone, ao fax, ao e-mail, à internet, etc., essa sociabilidade privada tende a estender suas antenas para além do território estado-nacional com a rapidez da luz. O Estado, cada vez menor, mais fraco do que essas potências privadas anestatais ao mesmo tempo infra e supra-estatais, o Estado clássico – ou a cooperação de Estados clássicos – faz esforços gigantescos para agarrar e vigiar, conter e reapropriar-se daquilo que se lhe escapa velozmente. Isso às vezes toma a forma de um rearranjo do direito, de novos textos de lei, mas também de novas ambições policiais que buscam adaptar-se aos novos poderes de comunicação e de informação, quer dizer, também a novos espaços de hospitalidade.

As escutas telefônicas continuam praticamente incontroláveis, estendem-se dia-a-dia, mesmo que tecnicamente representem uma figura um tanto arcaica. Agora se vigia o e-mail. Recentemente, em Nova York, foi detido um engenheiro alemão ligado ao tráfico de material eletrônico – e só foi detido por cau-

tem outro lugar que não o estar a caminho, rumo a um destino que lhe é desconhecido, mas que de sua sombra o precede.

A questão "onde?" não tem idade; transitiva, ela dá como essencial a relação com o lugar, com a morada, com o sem-lugar, e recusa por sua própria função o pensamento em sua relação de compreensão do objeto. A verdade está no movimento que a descobre e no rastro que a nomeia. Trata-se menos de definir, de explicar, de compreender, que de medir-se com o objeto pensado descobrindo nesse enfrentamento o território no qual a questão se inscreve; sua justeza.

É por isso que "a fronteira, o limite, o limiar, o passo adiante nesse limiar" freqüentemente re-

sa da interceptação de transmissões por fax e correio eletrônico. Isso foi feito por razões que ninguém ousaria contestar, sem dúvida, porque são aquelas dos serviços secretos da Agência de Narcotráficos entre Hong Kong, Las Vegas e Nova York. Aliás, parece que esse engenheiro alemão era especialista em material de vigilância para, entre outras coisas, bloquear as escutas telefônicas da polícia. Os assinantes da linha CompuServe recebiam em sua caixa postal eletrônica ofertas de material que permite interceptar comunicações, rastreá-las (*tracking*), captar conversações e ainda identificar números de telefone. Outro desses trecos permite a clonagem de telefones celulares duplicando as características de um posto móvel. Intercepta-se o número do telefone portátil e seu número de série graças a um escâner (aquele que estava à venda na Alemanha), faz-se passar por outra pessoa, e as faturas chegam ao assinante, com o rastro do parasita permanecendo oculto. Digamos "parasita" porque se trata mesmo de uma problemática geral das relações entre parasitismo e hospitalidade que isso nos manda abrir. Como distinguir entre um hóspede (*guest*) e um parasita? Em princípio, a diferença é estrita, mas para isso se exige um direito; é preciso submeter a hospitalidade, a acolhida, as boas-vindas, a uma jurisdição estrita e limitativa. Nenhum que chega é recebido como hóspede se ele não se beneficia do direito à hospitalidade ou do direito ao asilo, etc. Sem esse direito ele só pode introduzir-se "em minha casa" de hospedeiro, no *chez-soi* do hospedeiro (*host*), como parasita, hóspede abusivo, ilegítimo, clandestino, passível de expulsão ou detenção.

Mas o desenvolvimento atual das técnicas reestrutura o espaço de tal maneira que aquilo que constitui um espaço de propriedade controlada e circunscrito fica ele próprio aberto à intrusão. Isso, dizendo mais uma vez, não é absolutamente novo:

tornam à linguagem de Derrida, como se a impossibilidade de delimitar um território estável em que o pensamento pudesse estabelecer-se fosse provocadora do próprio pensamento. "Para oferecer hospitalidade", pergunta-se ele, "é preciso partir da existência segura de uma morada ou apenas a partir do deslocamento do sem-abrigo, do sem-teto, que pode se abrir para a autenticidade da hospitalidade? Talvez apenas aquele que suporta a experiência da privação da casa pode oferecer a hospitalidade."

"Onde?" quer dizer que a questão primeira não é aquela do sujeito como "ipse", *mas, mais radicalmente, aquela do próprio movimento da questão a*

para constituir o espaço de uma casa habitável e um lar, é preciso também uma abertura, uma porta e janelas, é preciso dar passagem ao estrangeiro. Não existe casa ou interioridade sem porta e sem janelas. A mônada do *chez-soi* deve ser hospitaleira para ser *ipse*, si mesmo consigo, *chez-soi* habitável em relação à consciência de si. Mas o que sempre foi assim estruturado multiplica, hoje em dia, o *chez-soi* e a acessibilidade do consigo em proporções e modalidades absolutamente inéditas. Daí a homogeneidade profunda entre os dispositivos da rede privada, clandestina, anestatal, etc., e aqueles da rede policial de vigilância estatal. Sua tecnologia comum impede todo estancamento entre os dois espaços e os dois tipos de estrutura.

Tomemos ainda um exemplo americano. Existe, atualmente, um *lifetime phone* que acumula num só telefone a memória de 99 combinações diferentes de dois números. Está no mercado (1.900 dólares), vendido pela empresa daquele Bowitz (o engenheiro alemão) de forma ilegal e utilizada por narcotraficantes, seqüestradores, etc. Bem, um agente federal se intrometeu na rede e conseguiu ser recebido de "braços abertos" fingindo-se traficante de heroína. O próprio engenheiro alemão, aquele, o aconselhou a lavar o dinheiro de sua heroína em Hong Kong. O maquinista dessa maquinaria *high tech* perdeu-se por causa de seu *mailing* que, para garantir vendas, chegava a caixas postais eletrônicas de quase não importa quem, por exemplo de um empregado da AT&T, ele próprio assinante da CompuServe, que, depois de diversas manobras de um detetive privado a quem ele confiou o negócio, encontrou-se com Bowitz, viu todo o material e alertou a polícia de estupefacientes e os serviços secretos americanos. Um juiz de Nova York utilizou os textos da lei que autorizavam as escutas telefônicas para autorizar a interceptação de mensagens em e-mail. Então, os responsáveis da Compu-

partir da qual o sujeito advém. Ela traduz a impotência de se ter uma terra para si, já que a questão volta para o próprio lugar que se acreditava assegurado para poder começar a falar. Ela coloca a questão do começo, ou, antes, da impossibilidade do começo, de uma origem primeira incontestada em que o logos se inscreveria.

Mas também se pode prender à vertigem de uma certa errância, como se se cortassem raízes materiais (via internet e outras teletecnologias), ou, dito de outra forma, "não ter mais de franquear a distância que nos separa do umbral", como o formula Derrida, concedendo-nos um sursis *de sentido. A*

Serve – rede-suporte que não era em si mesma desonesta – se colocaram a serviço da polícia. O porta-voz da CompuServe declarou: "É a primeira vez que enfrentamos uma situação desse tipo. Tratando-se de fatos criminais, e diante de documentos legais, era normal que oferecêssemos nossos serviços". E a mesma pessoa disse ainda: "Os pseudônimos e os números podem resguardar o anonimato, mas, em caso de necessidade, é sempre possível encontrar as coordenadas do assinante que comete um delito: nós sempre temos o número de seu cartão de crédito e seu endereço". O cartão de crédito, o número do código, eis aí a carteira de identidade e um dos grandes recursos da polícia. Um pouco, *mutatis mutandis*, como a situação do carteiro ou de um agente postal que, diante de quem é ou parece suspeito de criminalidade, aceitasse abrir a correspondência, entregasse a correspondência à polícia; ou ainda, para falar mais de perto da hospitalidade, a situação (aliás, clássica e corrente) de um dono de hotel trabalhando para a polícia. (Deixemos de lado os problemas – apenas análogos, e somente análogos entre eles – do confessor e do psicanalista.) Isso pode acontecer em hotéis, mas também em asilos noturnos ou hospitais. Essa porosidade absoluta, essa acessibilidade sem limite dos dispositivos técnicos destinados a guardar o segredo, a cifrar, a assegurar a clandestinidade, etc., é a lei, a lei da lei: quanto mais se codifica, quanto mais se cifra, mais se reproduz essa iteratividade operatória que torna acessível o segredo a ser guardado. Só posso esconder uma carta separando-me dela, portanto pondo-a para fora, expondo-a a outro, arquivando-a, documento que logo se torna acessível no espaço da consignação.

É o efeito paradoxal disso que chamamos, aqui, pervertibilidade, a sempre possível perversão e, na verdade, virtualmente inevitável, fatal, dessa violência estatal ou desse direito: apagar o limite entre o

errância contemporânea sabe ser um engodo sutil. É uma errância que, na verdade, nos designa atribuições brutais e selvagens sob as quais se apresenta – como sublinha Derrida – a volta dos nacionalismos e dos fundamentalismos em seus aspectos mais sanguinolentos.

Ora, a hospitalidade não pode ser oferecida senão aqui e agora em alguma parte. A hospitalidade dá como impensada, em sua "noite", essa relação difícil, ambivalente, com o lugar. Como se o lugar que estava em questão na hospitalidade fosse um lugar que não pertencesse originalmente nem àquele que hospeda, nem ao convidado, mas ao gesto pelo

privado e o público, o segredo e o fenomenal, o lar (que torna possível a hospitalidade) e a violação ou impossibilidade do lar. Essa máquina interdita a hospitalidade, o direito à hospitalidade, que ela própria devia tornar possível (sempre segundo a contradição ou aporia que formalizamos no começo deste seminário).

Quanto a esse paradoxo ou a essa aporia de um direito à hospitalidade, de uma ética da hospitalidade que limita-se e se contradiz *a priori*, lembremos ainda um outro pequeno grande texto de Kant, não aquele sobre o direito da hospitalidade universal com o qual abrimos este seminário, mas aquele sobre um "suposto direito de mentir para a humanidade" que outrora também analisamos. O imperativo da veracidade seria absolutamente incondicional. Seria sempre necessário dizer a verdade, quaisquer que sejam as conseqüências. Porque se admitimos algum direito de mentir, pelas melhores razões do mundo, ameaçaríamos o próprio elo social, a possibilidade universal de um contrato social ou de uma socialidade em geral. Quanto a essa incondicionalidade, antes mesmo de resultar numa prescrição normativa (que é o que acontece, claro), poder-se-ia mostrar que se deduz de uma simples, muito simples *análise* da palavra, de uma exploração teórica, constatativa, descritiva do endereçar-se a um outro, de sua normatividade ou de sua performatividade intrínseca. Como todo enunciado implica um performativo, prometendo dirigir-se a um outro como tal ("eu falo a ti, e te prometo a verdade"), como todo ato de palavra promete a verdade (mesmo e sobretudo que eu minta), bom, eu não posso mentir sempre, claro (e quem juraria ou provaria que Kant nunca mentiu?), mas isso significaria simplesmente que então eu não estou falando a um outro. E fazendo assim, não estou reconhecendo nem a essência da palavra como palavra, nem a necessidade de fundar um elo social. Ora, o que *faz* Kant, seguin-

qual um oferece acolhida ao outro – mesmo e sobretudo se está ele próprio sem morada a partir da qual pudesse ser pensada essa acolhida.

De uma outra maneira, é denunciar as formas sutis pelas quais a ética acaba por servir a outros fins que não os seus. Tudo se passa como se, hoje, juntar desordenadamente o inessencial e o essencial fosse uma ameaça insuportável para a nossa sociedade, ainda que democrática. Que tudo deve ser justificável, ainda mais uma ética. Como se, para uma sociedade devotada à quantificação do útil e do eficaz, o perigo supremo estivesse no inútil, no sem-finalidade, na gratuidade absoluta, e que recusar-se a

do essa lógica, ali onde ela pode parecer *irrecusável* (irrecusável enquanto testemunho, mesmo que ela fosse logicamente refutável e mesmo que choque o bom senso de cada um, assim como inquietou Benjamin Constant; este perguntou se era preciso entregar um amigo a quem se dá abrigo aos assassinos que o estão buscando, questão à qual Kant responde sem hesitar: "sim, é preciso nunca mentir, mesmo aos assassinos")? Duas operações em uma, daí o equívoco. *De uma parte*, num só e mesmo gesto Kant funda a moralidade subjetiva pura, o dever de respeito ao outro e de respeito ao elo social; ele funda esse imperativo na liberdade e a intencionalidade pura da pessoa; assim, ele assegura o direito social como direito público. Simultaneamente, *de outra parte*, fundando esse direito, lembrando ou analisando seu fundamento, ele destrói, junto com o direito de mentir, todo direito de guardar para si, de dissimular, de resistir à exigência de verdade, compromisso ou transparência pública. Ora, essa exigência constitui a essência não apenas do direito e da polícia, mas do próprio Estado. Dito de outra forma: recusando, na raiz, todo direito de mentir, mesmo que pela humanidade, portanto todo direito de dissimular e de guardar para si, Kant deslegitima ou em todo caso secundariza e subordina todo direito ao foro íntimo, ao *chez-soi*, ao puro si subtraído à fenomenalidade pública, política ou estatal. Em nome da moral pura, desde que ela se torne direito, ele introduz a polícia por todo lado, a ponto de uma polícia interiorizada nos olhos e orelhas, por todo lado, esses detectores *a priori* em nossos telefones interiores, nossos e-mails e fax os mais secretos de nossa vida privada e mesmo de nossa pura relação íntima conosco mesmos. Essa figura do Estado ou da polícia nem mesmo tem necessidade de técnicas sofisticadas para surpreender as conversas íntimas, delituosas ou pornográficas. Ao mesmo tempo, o pensador do direito cosmopolítico à

justificar a gratuidade, o "por nada", fosse um desmascarar de todo o edifício dos valores da eficiência. Por isso é primordial a distinção que Derrida faz de imediato entre A Lei da hospitalidade incondicional e leis da hospitalidade. Porque a hospitalidade incondicional ameaça uma sociedade que viu na transparência um meio de totalizar o poder fragmentando a responsabilidade. No entanto, essa Lei da hospitalidade deve continuar a ser pensada, como que uma imantação que "questiona" a quietude das leis da hospitalidade.

Assim, permitir que subsistam lugares abertos para a "inutilidade" da palavra filosófica já é um ges-

hospitalidade universal, o autor do *Terceiro artigo em vista da paz perpétua*, também é, sem que haja nisso algo de fortuito, aquele que destrói na raiz a própria possibilidade do que ele assim coloca e determina. E isso diz respeito à juridicidade desse discurso, à inscrição num direito desse princípio de hospitalidade cuja idéia infinita deveria resistir ao próprio direito – em todo caso, excedê-lo onde ela o exige. Ademais, parece, não há nada de fortuito se, no *Sobre um suposto direito de mentir para a humanidade* (1797), o exemplo privilegiado (aliás, proposto primeiro pelo próprio Benjamin Constant, na grande tradição de relatos bíblicos que anteriormente reconstituímos, particularmente a história de Ló), refere-se a uma situação de *hospitalidade*: devo mentir aos matadores que vêm me perguntar se aquele que querem assassinar está em minha casa? A resposta de Kant – e ele argumenta de maneira trabalhosa, mas segura (nós poderíamos voltar a isso, se vocês quiserem) – é "sim", é preciso dizer a verdade, até mesmo nesse caso, portanto arriscando-se a entregar o hóspede à morte, mas não mentir. Vale mais romper com o dever de hospitalidade do que romper com o dever absoluto de verdade, fundamento da humanidade e da sociedade humana em geral.

Isso quer dizer que o hospedeiro kantiano trata aquele que ele abriga como um estrangeiro? Sim e não. Ele o trata como ser humano, mas instala sua relação com aquele que está em sua casa segundo o direito, tanto quanto a relação que o liga aos assassinos, à polícia ou aos juízes. Do ponto de vista do direito, o hóspede, mesmo quando bem-recebido, é antes de tudo um estrangeiro, ele deve continuar estrangeiro. É devida uma hospitalidade ao estrangeiro, claro, mas ela continua, como o direito, condicional, portanto condicionada em sua dependência à incondicionalidade que funda o direito.

to político que preserva simbolicamente um espaço em que se pode dizer e deixar surgir o essencial.

"A questão que o estrangeiro vai lhes dirigir para abrir este grande debate, que será também um grande combate, não é nada mais do que aquela do político, do homem como ser político", anuncia Derrida na abertura do seminário. A questão do político sendo dada, aqui, como aquela que nos vem do outro, o estrangeiro. Se o político é uma das principais questões filosóficas, ativa desde os primeiros diálogos neste seminário, ela é, tal como Derrida a inscreve, inédita, porque ela nos é significada a partir do lugar do outro, da efração repetida, insistente, de sua questão. Do que, nela, nos intima a responder.

Volta então a questão. O que é um estrangeiro? O que seria uma estrangeira?

Não é apenas aquele ou aquela *no* estrangeiro, no exterior da sociedade, da família, da cidade. Não é o outro, o outro inteiro relegado a um fora absoluto e selvagem, bárbaro, pré-cultural ou pré-jurídico, fora e aquém da família, da comunidade, da cidade, da nação ou do Estado. A relação com o estrangeiro é regulada pelo direito, pelo devir-direito da justiça. E nesse passo iríamos à Grécia, junto a Sócrates e a Édipo, se não fosse muito tarde.

De respondê-la como se responde dando-se a palavra num duelo, pois que se trata de um combate. Essa questão que nos dirige o estrangeiro, eu a entendo como uma "utopia", no sentido grego de tópos, *o lugar. A utopia, essa "nenhuma parte", profeticamente pensada por Morus, seria hoje em dia esse "fora de lugar" com base no qual uma questão nos é intimada. Ora, a exposição do homem como ser político ressoa, em nossa época, com uma insolência soberana, na medida em que nossa cultura parece estar a caminho de escamotear o político como efeito de cena – e já nem digo a reflexão política, mas o próprio constituinte da política, que desde o começo é o único ato pelo qual uma ou mais pes-*

Jacques Derrida

Nada de hospitalidade, passo da hospitalidade*
Quinta sessão (17 de janeiro de 1996)

Passo da hospitalidade, nada de hospitalidade.

Andemos. Nós nos deslocamos – de transgressão em transgressão, mas também de digressão em digressão. O que significa esse *passo a mais* [*pas de trop*] e a transgressão, se tanto para o convidado quanto para o visitante a passagem da soleira, do limiar, continua sempre um passo da transgressão? e se deve mesmo continuar a sê-lo? E o que significa *passo de lado* [*pas de côté*], a digressão? Aonde levam esses estranhos processos de hospitalidade? Esses limiares intermináveis, portanto infranqueáveis, e essas aporias? Tudo se passa como se fôssemos de dificuldade em dificuldade. Melhor ou pior, e mais gravemente: de impossibilidade em impossibilidade. Tudo se passa como se a hospitalidade fosse o impossível: como se a lei da hospitalidade definisse essa própria impossibilidade, como se não se pudesse senão

* O original deste subtítulo – Pas d'hospitalité – dá margem a uma dupla leitura/audição, já que *pas* pode ser *não* (adv. de negação) e *passo de*. Na impossibilidade dessa dubiedade em português, optou-se por uma duplicidade: a negação do "nada de" e o "passo da", que sugere ainda "além de". [N. da T.]

soas – em virtude de um poder que lhes é conferido por outras para representá-las, podem entravar, cumprir ou suspender um processo econômico relacionando-o com outros valores que sejam não-quantificáveis. Mas a loucura da utopia política já não teria feito tanto mal ao século XX para que não nos defendamos dela? De fato, a utopia, ao se ver ideologia, dotou-se de uma língua que a liga à lógica implacável da efficiency *econômica que ela pretendia combater. As utopias, do marxismo ao fascismo, inscrevendo-se no real de um lugar, de um poder, derreteram-se no mesmo lugar em que tinham se constituído, numa nostalgia de fixidez intemporal que teria em mãos os meios de exercê-las. Sob nos-*

transgredi-la, como se *a* lei da hospitalidade absoluta, *incondicional*, hiperbólica, como se o imperativo categórico da hospitalidade exigisse transgredir todas *as* leis da hospitalidade, a saber, as condições, as normas, os direitos e os deveres que se impõem aos hospedeiros e hospedeiras, aos homens e às mulheres que oferecem e àqueles e àquelas que recebem a acolhida. Reciprocamente, tudo se passa como se *as* leis da hospitalidade constituíssem, marcando seus limites, poderes, direitos e deveres a desafiar e a transgredir *a* lei da hospitalidade, aquela que exigiria oferecer ao chegador uma acolhida sem condições.

Digamos sim *ao que chega*, antes de toda determinação, antes de toda antecipação, antes de toda identificação, quer se trate ou não de um estrangeiro, de um imigrado, de um convidado ou de um visitante inesperado, quer o que chega seja ou não cidadão de um outro país, um ser humano, animal ou divino, um vivo ou um morto, masculino ou feminino.

Dito de outra forma, haveria *antinomia*, antinomia insolúvel, antinomia não-dialetizável entre, de um lado, *A* lei da hospitalidade, a lei incondicional da hospitalidade ilimitada (oferecer a quem chega todo o seu *chez-soi* e seu si, oferecer-lhe seu próprio, nosso próprio, sem pedir a ele nem seu nome, nem contrapartida, nem preencher a mínima condição) e, de outro, *as* leis da hospitalidade, esses direitos e deveres sempre condicionados e condicionais, tais como os definem a tradição greco-latina, mais ainda a judaico-cristã, todo o direito e toda a filosofia do direito até Kant e em particular Hegel, através da família, da sociedade civil e do Estado.

Essa aporia é mesmo uma antinomia. Existe aí o que é de lei (*nómos*). Esse conflito não opõe uma lei a uma natureza ou a um fato empírico. Ele marca a colisão de duas leis, na fronteira entre dois regimes de lei igualmente não-empíricos. A antinomia da hospitalidade opõe irreconciliavelmente *A* lei, em sua sin-

sos olhos, a política se desfaz nos sutis cordões desse novo valor econômico, a eficácia, apagando com ela rastros e marcas.

Mas ainda daria, nos dias atuais, partindo dessa não-familiaridade radical da língua e da morte em terra estrangeira – tal como pensam Derrida ou Lévinas –, para se perceber na utopia política um "sem-lugar" que abra a possibilidade da "cidade" humana? Que essa "utopia" não possa ser ouvida, hoje em dia, apenas porque ela vem efracionar a partir do outro, desse hóspede inesperado e sempre inquietante, aí está um dos "espectros" – no sentido que o entende Derrida – do nosso fim de século.

gularidade universal, a uma pluralidade que não é apenas uma dispersão (*as* leis), mas uma multiplicidade estruturada, determinada por um processo de repartição e de diferenciação: por leis que distribuem diferentemente sua história e sua geografia antropológica.

A tragédia, porque se trata de uma tragédia de destino, é que os dois termos antagonistas dessa antinomia não são simétricos. Existe aí uma estranha hierarquia. *A* lei está acima *das* leis. Portanto, ela é ilegal, transgressiva, fora-da-lei, como uma lei anômica, *nómos a-nómos*, lei acima das leis e lei fora-da-lei (*a-nómos*, nós nos lembramos, é assim, por exemplo, que se caracteriza Édipo, o pai-filho, o filho como pai, pai e irmão de suas filhas). Mas ainda que se mantendo acima das leis da hospitalidade, *a* lei incondicional necessita *das* leis, ela as requer. Essa exigência é constitutiva. Ela, a lei, não seria efetivamente incondicional se *não devesse tornar-se* efetiva, concreta, determinada, se não fosse esse seu ser como dever-ser. Ela arriscar-se-ia a ser abstrata, utópica, ilusória, e, portanto, a voltar-se em seu contrário. Para ser o que ela é, *a* lei tem necessidade *das* leis que, no entanto, a negam, ameaçam-na, em todo caso, por vezes a corrompem ou pervertem-na. E devem sempre poder fazê-lo.

Porque essa perversibilidade é essencial, irredutível, e necessária. A perfectividade das leis tem seu preço. E, portanto, sua historicidade. Reciprocamente, as leis condicionais deixariam de ser leis da hospitalidade se não fossem guiadas, inspiradas, aspiradas, exigidas mesmo pela lei da hospitalidade incondicional. Esses dois regimes de lei, *da* lei e *das* leis, são, portanto, ao mesmo tempo contraditórios, antinômicos *e* inseparáveis. Eles se implicam e se excluem simultaneamente um ao outro. Eles se incorporam no momento de se excluir, eles se dissociam no momento de se envolver um no outro, *no momento* (simulta-

Se em hebraico "fabricar tempo" é equivalente a "convidar", o que é então essa estranha inteligência da língua que pressupõe que, para se produzir o tempo, é preciso ser dois, ou, antes, que é preciso que exista o outro, uma efração do outro original? O futuro está dado como sendo o que nos vem do outro, disso que é absolutamente surpreendente. A linguagem, então, não vem romper a distância entre eu mesmo e o outro, mas ela a aprofunda. É isso o que faz trabalhar de dentro o espaço do político como redenção de uma inumanidade sempre prestes a se firmar em torno de suas obsessões. "O assassinato do outro homem é a impossibilidade de dizer 'eu sou' ", escreve Lévinas, enquanto eu sou é

neidade sem simultaneidade, instante de sincronia impossível, momento sem momento) em que, expondo-se um ao outro, eles se mostram ao mesmo tempo mais e menos hospitaleiros, hospitaleiros e inospitaleiros, hospitaleiros *enquanto* inospitaleiros.

Porque a exclusão e a inclusão são inseparáveis no mesmo momento; cada vez que se queira dizer "neste mesmo momento", existe antinomia. A lei, no singular absoluto, contradiz as leis no plural, mas cada vez é a lei *na* lei e cada vez *fora da lei* na lei. É isso, a coisa tão singular que se chamam *as* leis da hospitalidade. Estranho plural, gramática plural de *dois plurais diferentes ao mesmo tempo*. Um desses dois plurais diz *as* leis da hospitalidade, as leis condicionais, etc. O outro plural diz a adição antinômica, aquela que junta à única, singular e absolutamente sozinha grande Lei da hospitalidade, ao imperativo categórico da hospitalidade, *as* leis condicionais. Neste segundo caso, o plural é feito de Um (ou de Uma) + uma multiplicidade, enquanto no primeiro caso é apenas a multiplicidade, a distribuição, a diferenciação. Num caso, temos *Um* + *n*; no outro, *n* + *n* + *n*, etc. (Notemos, entre parênteses, que, a título de quase-sinônimo para "incondicional", a expressão kantiana de "imperativo categórico" não se isenta de problemas; nós a manteremos com algumas reservas, sob rascunho, se vocês preferirem, ou sob *epokhé*. Porque para ser o que ela *deve* ser, a hospitalidade não pode pagar uma dívida, nem ser exigida por um dever: grátis, ela não "deve" abrir-se ao hóspede nem "conforme o dever", nem mesmo, para usar ainda a distinção kantiana, "por dever". Essa lei incondicional da hospitalidade, se se pode pensar nisso, seria então uma lei sem imperativo, sem ordem e sem dever. Uma lei sem lei, em suma. Um apelo que manda sem comandar. Porque, se eu pratico a hospitalidade *por* dever [e não apenas *em conformidade com* o dever], essa hospitalidade de quitação não é mais

um "eis-me aqui", "como o 'eis-me aqui' ", diz Derrida, "do hóspede que surge e traumatiza".

HIPÉRBOLES

Eu gostaria ainda de tentar jogar luz sobre a maneira própria de Derrida "fazer passar ao limite" um ou mais conceitos. Para distinguir essas hipérboles, será preciso às vezes transcrever seu discurso quase que palavra a palavra. Tomarei dois exemplos propositadamente não tirados dos seminários constantes deste livro, a fim de reservar ao leitor o "suspense" da narrativa filosófica. No primeiro, ele trata da loucura; no outro, do espectro.

uma hospitalidade absoluta, ela não é mais graciosamente oferecida para além da dívida e da economia, oferecida ao outro, uma hospitalidade inventada pela singularidade do que chega, do visitante inopinado.[1])

Para chegar mais perto dessas antinomias, nós tínhamos aberto *Roberte ce soir* e começado a ler a *inevitável* carta intitulada *As leis da hospitalidade*, essas "páginas manuscritas" que o tio do narrador, daquele que diz "meu tio Octave", havia posto acima da cama, no quarto de hóspedes, "na parede reservada aos visitantes" – sob um vidro. Inevitável, mas evitável carta, porque ali onde ela está colocada (acima da cama e um pouco à parte, na abertura do livro), não se poderia deixar de tomar conhecimento dela, e no entanto sempre se pode deixar de lê-la.

Essas "páginas manuscritas", ele as mandou colocar sob um vidro e "enquadrá-las para colocá-las na parede do quarto reservado aos visitantes". Elas estão lá, suspensas: é o lugar das leis, essa verticalidade do muito alto, mas também o lugar do que chega de surpresa, inevitavelmente, usufruindo todo horizonte de espera e de toda antecipação possível. Inevitáveis e inacessíveis, intangíveis, essas "páginas manuscritas" estão colocadas acima da cama, como a lei, claro, mas tão ameaçadoras quanto uma espada acima da cabeça, nesse lugar em que o hóspede repousa, mas também ali onde não terá podido, não teria podido, ali

1. Sobre a lógica desse engajamento, de um "dever" sem dívida ou sem dever, cf., por exemplo, *Passions*, Galilée, 1993, p. 88 e segs. Não se trata, aqui, nem lá, se quisermos ler bem, de repetir o argumento kantiano a propósito do que está "conforme ao dever" (*pflichtmässig*) mas, ao contrário, contra e sem Kant, de comportar-se para além da dívida e do dever, e, portanto, mesmo disso que se faz por puro dever (*aus reiner Pflicht*). Em frente. [N. da T.: *Passions* foi traduzido no Brasil por Lóris Z. Machado, *Paixões*, Campinas, Papirus, 1995].

Derrida começa por dar direito a essa experiência do "sempre" como fidelidade ao outro e a si mesmo na língua. "Quaisquer que sejam as formas do exílio, a língua é o que se guarda para si."

Ele cita Hannah Arendt que, à pergunta de um jornalista, "Por que você permaneceu fiel à língua alemã apesar do nazismo?", respondeu: "O que fazer se, afinal, não foi a língua alemã que enlouqueceu?" E disse mais: "Nada pode substituir a língua materna".

"Como se Hannah Arendt não pudesse conceber que a loucura pode habitar a linguagem...", observa Derrida. Espanto, ou fingida surpresa, que já efetiva uma primeira passagem ao limite.

onde ele não pode(ria) deixar de ler os textos de uma lei que se supõe ninguém ignore.

Acima de sua cabeça, pois que os visitantes dormem, sonham ou fazem amor, as leis velam. Elas velam por eles, elas os vigiam de um lugar de impassibilidade, seu lugar de vidro, o túmulo desse vidro sob o qual, passada uma geração (aqui, a de um tio), elas lhes serão postas, dispostas, impostas. Uma lei sempre está posta, ou, mais ainda, oposta a alguma natureza; é uma tese instituída (*nómos*, *thesis*). "Sob o vidro", eis aí as leis da hospitalidade inacessíveis a quálquer transformação, intangíveis, sem dúvida, mas visíveis e, mais do que visíveis, legíveis, como devem ser as leis escritas. Não são mais as leis que, por sua suposta própria voz, se dirigem a Sócrates na famosa prosopopéia que nós ouvimos da última vez, mas leis escritas. Elas só estão lá, em suma, para comandar – e para prescrever sua própria perversão. Elas estão lá, sob o vidro, para velar sobre os hóspedes e sobre sua própria perversão. Elas nos esperarão, o tempo de uma longa volta.

Porque essas leis logo nos lembram aquelas que Antígona deverá transgredir para oferecer a hospitalidade da terra e da inumação a seus irmãos: Antígona a estrangeira que acompanha seu pai fora-da-lei no momento em que ele franqueia uma fronteira e se dirige a estrangeiros para lhes pedir hospitalidade, Antígona cujo pai cego, no fim de *Édipo em Colona*, ilustra ainda essa estranha experiência da hospitalidade transgredida, em virtude da qual morre-se no estrangeiro e nem sempre como se teria desejado.

Nós nos lembramos, de digressão em digressão: logo no começo do seminário, foi preciso deslocar a questão do estrangeiro. Do nascimento à morte. Costumeiramente, define-se o estrangeiro, o cidadão estrangeiro, o estrangeiro à família ou à nação, a partir do nascimento: quer lhe seja dada ou lhe seja recusada a cidadania a partir da lei do solo ou da lei do san-

Ele se espanta que Arendt não possa imaginar que a língua, isso que temos de mais íntimo e também de mais comum, que uma língua que comanda nossa relação com o outro e com o mundo – e cuja lei nos arranca da selvageria de um certo silêncio –, que essa língua possa ser cúmplice da barbárie. "Como se o frágil edifício da resposta de Arendt quisesse preservar uma possibilidade de redenção diante do mal absoluto", prossegue Derrida, guiando-nos rumo a isso que Arendt não diz. E ele o faz precipitando "a língua alemã" rumo à língua mãe e ao adjetivo "louca" ao lado de toda a loucura, com seus terrores e enceguecimentos. Ele nos mostra que Arendt semeia a dúvida ali onde ela gostaria de ter

gue, ele é estrangeiro de nascimento. Aqui, ao contrário, é a experiência da morte e do luto, é primeiro o lugar da inumação que se torna, como dizíamos, determinante. A questão do estrangeiro concerne o que se passa quando da morte e quando o viajor repousa em terra estrangeira.

As "pessoas deslocadas", os exilados, os deportados, os expulsos, os desenraizados, os nômades, têm em comum dois suspiros, duas nostalgias: seus mortos e sua língua. *De uma parte*, eles gostariam de voltar, pelo menos em peregrinação, aos lugares em qué seus mortos inumados têm sua última morada (a última morada dos seus situa, aqui, o *ethos*, a habitação de referência para definir o lar, a cidade ou o país onde os pais, o pai, a mãe, os avós, repousam num repouso que é o lugar de imobilidade a partir do qual se mede todas as viagens e todos os distanciamentos). *De outra parte*, os exilados, os deportados, os expulsos, os desenraizados, os apátridas, os nômades anômicos, os estrangeiros absolutos, continuam muitas vezes a reconhecer a língua, a língua dita materna, como sua última pátria, mesmo a sua última morada. Esta foi, um dia, a resposta de Hannah Arendt: ela não se sentia mais na Alemanha, a não ser pela língua,[2] como se a língua fosse um resto de pertencimento enquanto que, nós veremos, as coisas são mais enroladas. Se ela parece ser mesmo isso, e por isso mesmo, a primeira e última condição de pertencimento, a língua é também a experiência da expropriação, de uma irredutível *exapropriação*. A língua dita "materna" já é uma "língua do outro". Se nós dizemos, aqui, que a língua é a pátria, a saber, isso que os exilados, os estrangeiros, todos os judeus, que os erran-

2. Cf. *Le monolinguisme de l'autre*, Galilée, 1996, p. 100 sg. [N. da T.: traduzido para o português por Fernanda Bernardo. *O monolingüismo do outro – ou a Prótese de origem*, Porto, Portugal: Campo das Letras, 2001.]

certeza, como a denegação valoriza aquilo de que ela gostaria de apagar o traço. Porque a escuta de Derrida é quase analítica quando ele desvenda a vertente noturna que suporta o lugar enigmático da questão.

Uma vez feita a passagem ao limite, Derrida observa a novidade do território que se oferece para ele: a língua surgida como lugar da própria loucura.

"Existe uma loucura da relação com a mãe que nos introduz no enigmático do chez-soi*. *A loucura*

* *Chez-soi* significa domicílio pessoal (com valor afetivo), lar, casa. *Chez* é o que está numa pessoa, no espírito de, no caráter de, e vem do latim "casa" por meios de *chies* e *chiese*. Mas em Derrida, muitas vezes, *chez-soi* vai além de lar, casa ou

tes do mundo levam na sola de seus sapatos, não é para evocar um corpo monstruoso, um corpo impossível, um corpo cuja boca e língua arrastariam os pés, e mesmo sob os pés. O que nomearia, de fato, a língua, a língua dita materna, aquela que carregamos consigo, aquela que nos carrega do nascimento à morte? Não parece aquele lar que não nos abandona nunca? O próprio ou a propriedade, pelo menos o *fantasma* de propriedade que, no mais perto do nosso corpo, e nós sempre ali voltamos, daria lugar ao lugar mais inalienável, uma espécie de hábitat móvel, uma roupa ou uma tenda? A tal língua maternal, não seria ela uma espécie de segunda pele que carregamos, um *chez-soi* móvel? Mas também um lar inamovível, já que ele se desloca conosco?

Lembrávamos, da última vez, essas novas teletecnologias, o telefone, a televisão, o fax ou o e-mail, também a internet, todas essas máquinas que introduzem a disrupção ubiqüitária e o desenraizamento do lugar, a des-locação da casa, a efração no *chez-soi*. Bem, a palavra, a língua maternal não é apenas o *chez-soi* que resiste, a ipseidade do si que se opõe como uma força de resistência, como uma contraforça a essas des-locações. A língua resiste a todas as mobilidades *porque* ela se desloca comigo. Ela é a coisa menos inamovível, o corpo próprio mais móvel que resta em condição estável, mais portável, de todas as mobilidades: para utilizar o fax ou o telefone "celular", é preciso que eu carregue comigo, em mim, como eu, o mais móvel dos telefones que se chama língua, boca e orelha que permitem "falarouvir-se".

Nós descrevemos, aqui, isto em que não convém acreditar, o mais incrível dos fantasmas. Porque isto que não me deixa, a língua, é também, *na realidade*, *na necessidade*, para além do fantasma, isto que não cessa de partir de mim. A língua só é *a partir* de mim. Ela é também isso de onde parto, me pára e me sepa-

da mãe ameaça o Œuvres complètes. *A mãe como única insuperável, como lugar da língua, é o que torna possível a loucura, como essa possibilidade sempre aberta da loucura."*

A realidade secreta, íntima, da língua defendida por Arendt, essa língua materna que ela dizia "in-

moradia, justamente por esse pronome pessoal reflexivo *soi* não ser somente o nosso *si* (*em si, consigo*), mas ganhar uma equivalência a *ça*, não *isso* e *aquilo*, mas a tradução francesa do alemão *Es*, em oposição a *Ich* (*eu*), ou seja, *id*. Assim, por não haver um termo equivalente em português, preferiu-se manter *chez-soi* em alguns momentos; em outros, usa-se a justaposição "em-casa". [N. da T.]

ra. É o que se separa de mim partindo de mim. O "falarouvir-se", a chamada "auto-afeição" do se "falarouvir-si-mesmo", o "falarouvir" um e outro, o falarouvir na língua ou de boca a orelha, é o mais móvel dos móveis, porque o mais imóvel, o ponto zero de todos os telefones móveis, o solo absoluto de todos os deslocamentos; e é porque se pensa a cada passo carregá-lo, como se diz, na sola do sapato. Mas assim também sempre se separando de si, nunca quites com o que, partindo de si, não pára de deixar, no mesmo passo, seu lugar de origem.

/ O que acontece no final de *Édipo em Colona*? Édipo, dizíamos nós, ilustra essa estranha experiência da hospitalidade: morre-se no estrangeiro e nunca como se gostaria. Nessa tragédia das leis escritas e não escritas, antes de viver a experiência do último dever a cumprir junto a um de seus irmãos mortos, Antígona suporta e nomeia essa coisa terrível: estar privada da tumba de seu pai, privada, sobretudo, como também sua irmã Ismene, de *saber* quanto à última morada do pai. Pior, privada *pelo* pai, segundo o desejo do próprio pai. E segundo um juramento: no momento de morrer, Édipo ordena expressamente a Teseu jamais revelar o lugar de sua tumba a quem quer que seja, em particular a suas filhas. É como se ele quisesse partir sem mesmo deixar um endereço para o luto daquelas que o amam. É como se ele quisesse agravar infindavelmente o luto, encorpá-lo, mesmo, com o luto que elas não podem mais fazer. Ele vai privá-las de seu luto, obrigando-as assim a fazer seu luto do luto. Conhecemos uma forma mais generosa e mais envenenada de dom? A suas filhas, Édipo não dá nem mesmo o tempo do luto, ele o recusa a elas; mas por isso mesmo ele ainda oferece a elas, simultaneamente, um *sursis* sem limite, uma espécie de tempo infindo.

[Contraponto: motivo secundário, relativamente independente e superposto numa polifonia. A partir

substituível", abriga nela mesma a desrazão, o traumatismo, o ódio. Ela é feita à imagem da mãe "única e insuperável", insiste Derrida, essa mãe em que o mundo próximo, desejado, amoroso, pode transformar-se em terror; uma mãe que poderia ser liberada sem atingir a loucura. Do mais familiar surge a inquietude que um universo insensato substitui, de maneira dilacerante e quase impensável, o mundo dado pela mãe.

"É preciso aproximar a essência da loucura à essência da hospitalidade, às paragens dessa deflagração incontrolável em torno do mais próximo."

Depois, Derrida efetiva uma nova passagem ao limite quando diz da loucura materna que ela nos faz

de agora, o que se dirá da morte e da inumação de Édipo, do pai-filho transgressor, do pai-filho, do pai-irmão-de-suas-filhas fora-da-lei (*anómos*), vocês podem ouvi-lo em contraponto a uma meditação quase silenciosa, reticente, ou antes, no sentido em que a *reticência*, vocês sabem, é a figura de um *calar-se* para deixar se fazer ouvir mais do que a eloqüência. Para meditar, e também analisar, o que acaba de se passar entre Notre-Dame de Paris e Jarnac*: ao mesmo tempo o contrário e a mesma coisa que a inumação de Édipo, mas também um hápax na história da humanidade, em todo caso na história do Estado enquanto tal, em sua figura estatuária. Entre dois enterros, uma e duas famílias, de um enterro ao outro: um só *paterfamilias*, um só senhor do lugar e chefe de Estado, homem privado e monarca, dois filhos e uma só filha, Antígona sem Ismene, uma só filha que deve guardar com lei não escrita uma relação singular. Nós não vamos dizer nada, aqui, vocês pensem nisso a cada passo e nós voltaremos a isso, se vocês quiserem, quando de uma discussão. Haveria demasiado o que dizer sobre isso para que eu possa tomar notas para uma aula.]

Então, no limiar da morte Édipo declara a Teseu:

> A ti, filho de Egeu, dir-te-ei [trata-se, portanto, de um ensinamento, *didakso*] qual tesouro conservareis, tu e tua cidade, ao abrigo da idade e das inquietações. O lugar [*khóron*, como *khora*, o lugar, o intervalo, localização, o lugar de estada, paragem, país] onde devo morrer, levar-te-ei ali eu mesmo sem que qualquer guia me tenha pela mão.

Édipo pretende assim escolher a morada, sua última morada. Ele quer ser o único a fazê-lo, ele é o

* Ref. ao cortejo fúnebre de François Mitterrand (1916-1996), sendo Jarnac a sua cidade de nascimento. O que se segue tem como centro a revelação pública de um chefe de Estado bígamo. [N. da T.]

entrever alguma coisa da essência da loucura. Ele nos leva a pensar a língua mãe como uma metáfora do "estar consigo com o outro" – um lugar sem lugar abrindo-se à hospitalidade – e que como tal sinaliza para a essência da hospitalidade.

Essas passagens ao limite nos tornam legível a contaminação da hospitalidade como "deflagração incontrolável em torno do mais próximo", quando a proximidade é substituída pela deflagração de uma violência cuja loucura é emprestada pelo materno. Derrida percebe a ressurgência de uma violência "íntima" da mesma natureza em acontecimentos como guerras de reféns ou atos de terrorismo contra

único *a* decidir isso, sozinho *para* isso mesmo, sozinho *enquanto* designa, sozinho *porque* ele decreta tal escolha e quer estar por si só no lugar de sua morte e de sua inumação. Ele conduz suas próprias exéquias em segredo. Quase em segredo, deve-se dizer, porque ao *pedir* tal segredo ele deve também confiá-lo. Ele faz Teseu jurar sobre o segredo.

É verdade que ele não *adianta* esse segredo a Teseu. Ele o anuncia, deixa saber que tem um segredo guardado, um segredo a guardar, mas só o revelará à chegada, à beira da tumba, ao lugar da última morada.

Mas tu, não o indiques tu a nenhum outro, não reveles nem onde se esconde, nem o lugar onde se encontra, se queres que um dia eu te valha uma ajuda igual a mil escudos, a uma armada de reforço mandada por um país vizinho. Mas o pio mistério que a palavra não tem o direito de remoer [literalmente: a coisa mais impura, a mais maldita que não se pode dizer, o segredo que não se pode violar pela palavra, a coisa maldita que não deve ser tocada, nem posta em movimento pelo *lógos*, pelo discurso, *eksagista mede kineitai lógo*], esse segredo tu o saberás lá – tu, sozinho, porque não posso revelálo a ninguém... [é então um segredo maldito, esse lugar onde ele estará morto e inumado, e esse segredo ele o confia a alguém, Teseu, dizendo-lhe que não o pode confiar ele próprio a si mesmo. Um pouco como se ele não conhecesse o segredo que ele diz a Teseu, que este o descobrirá por si mesmo, e deverá mantê-lo guardado, acompanhando-o até a sua última morada, sua derradeira estada, seu derradeiro *habitat*]... porque não posso revelá-lo a ninguém, nem a um desses cidadãos, nem a minhas próprias filhas, apesar do meu amor por elas ["*apesar* do meu amor por elas": como se amar fosse finalmente isso mesmo que deveria significar essa última prova de amor que consiste em deixar saber aos bem-amados *onde* se morre, onde se está *morto*, onde se *está*: morto, onde se está morto *de vez* – e como se essa última prova de amor, Édipo estivesse privado do direito de oferecê-la a quem devota seu amor e a quem ele ama, suas filhas e seus filhos – aqui, suas filhas, Antígona e Ismene; e é então, privado que está de revelar àquelas que ele ama o lugar de sua morte, uma vez morto, morto uma só vez uma vez morto de uma vez por todas, como se ele estivesse privado das filhas que ele tem, como se ele não

civis, mas o que ele interroga de mais perto, nesse caso, é a transformação da hospitalidade em hostilidade a partir da perversão sempre possível da Lei.

"A loucura da mãe língua", diz ele, "nos coloca nas pegadas de uma mãe que faz a lei a partir do lugar de um fora-da-lei". Instância maternal que Derrida aproxima de Édipo, "que a partir de um lugar de sepultura, secreto a suas filhas, pretende fazer a lei com o segredo confiado a Teseu". "Será que então A lei da hospitalidade pura como justiça pedenos para abrir a hospitalidade para além da família?", pergunta ele. Mas recusar a família (e toda a estrutura na qual ela prossegue, a sociedade civil, o

tivesse filhas, como se não as tivesse mais ou nunca tivesse tido]... porque não posso revelá-lo a ninguém, nem a um desses cidadãos, nem a minhas próprias filhas, apesar do meu amor por elas. Guarda-o tu, sozinho, sempre [salva-o tu sempre *autos aiei soze*, e o sempre, *aiei*, o "todo o tempo" é o tempo dessa salvação desse segredo salvado quanto ao lugar onde se está morto], guarda-o tu, sozinho, sempre, e quando atingires o termo de tua vida [*télos tou zen*], confia-o ao mais digno, para que este, por sua vez e em seguida, o revele ao seu sucessor...

Seguindo-se a lógica desse discurso, no passo disso que acabamos de ouvir e do que se segue, toma-se á medida desse cálculo. E, sobretudo, das condições impostas. A tradição estará assegurada a esse preço: a boa tradição, aquela que salvará a cidade, aquela que vai assegurar a salvação política da cidade, está dito que será alcançada, como a própria tradição, pela transmissão de um segredo. Não um segredo vivo qualquer, mas um segredo quanto ao lugar clandestino de uma morte, a morte de Édipo. Secreto saber, secreto quanto ao saber, secreto quanto a saber onde morre, em suma, o grande transgressor, o fora-da-lei, o *anómos* cego que não pode ele próprio confiar o segredo que ordena a outros guardar quanto ao lugar onde ele, o estrangeiro, estará quando ser-morto:

... confia-o ao mais digno, para que este, por sua vez e em seguida, o revele ao seu sucessor. É desta maneira que tu manterás teu país ao abrigo das devastações que lhe infligiriam os filhos da Terra [os filhos da Terra são a raça de Tebas surgida dos dentes do dragão semeados por Cadmo. Tebas é filha da Terra]. Quantas cidades [quantos Estados], tão bem governadas que sejam, não se deixam levar para a desmesura [*húbris, khathubrisan*)! O olho dos deuses sabe bem descobrir [o olho dos deuses vela, como as leis acima de nossas cabeças – ou do leito ou da morte], e mesmo muito tempo depois, aqueles que, desprezando o céu, se voltam para a loucura [*mainesthai*]. Esteja decidido, filho de Egeu, a não se tornar tal [medo da guerra a vir entre Atenas e Tebas].

Então, Édipo apressa o passo rumo ao lugar que ele tem em segredo. Ele quer evitar estar atrasado

Estado, a nação) é confirmar a hospitalidade pura em sua impossibilidade. É preciso, então, pensá-la a partir desse paradoxo. "Este seria, na Europa", conclui ele, "o espaço de todos os combates a travar".

Nesta última passagem ao limite, Derrida não apenas nos expõe a problemática d'A lei e de sua perversibilidade, mas o que gera no pensamento a relação com a língua enquanto descreve uma estrutura universal. Evocando os escritores e pensadores para os quais "a língua era uma familiaridade adquirida e não maternal", Derrida cita esta bela frase de Lévinas: "A essência da linguagem é amizade e hospitalidade", juntando que "à sacralidade do solo radi-

para essa espécie de encontro com os deuses. Seria preciso seguir o motivo do *atraso* e da pressa, o tempo e o ritmo dessa corrida, a *parada* e a *pressa* que marcam o passo dessa tragédia. Dirigindo-se a suas filhas, Édipo diz a elas para segui-lo. Até aqui, elas o guiavam, a ele, o cego. De agora em diante, ele vai conduzi-las. Tão cego é ele, mas é ele que prossegue, mostrando o caminho, ele é quem indica a via. Ele diz mesmo a elas para não tocá-lo. Aqui, não é a lei, mas o *anómos* que deveria restar intangível:

> Venham sem me tocar, e deixai-me sozinho encontrar a tumba santa [*ton ieron tumbon*] onde o Destino quer que eu seja sepultado neste país [*kryphtenai khtoni*: que eu seja enterrado, escondido, dissimulado, que eu desapareça em minha cripta].

Estrangeiro em país estrangeiro, então Édipo está num lugar de clandestinidade. Espécie de imigrado clandestino, ele aí será escondido na morte: sepultado, inumado, levado em segredo para dentro da noite de uma cripta. Ele inverte os papéis ao conduzir, ele, o cego, suas filhas e Teseu. Mas ele próprio é guiado por Hermes e pela deusa dos Infernos:

> Sim, é para aqui que me trouxeram, juntos, Hermes, o guia dos mortos, e a deusa dos Infernos. Luz, invisível a meus olhos [*Ó phos apheges*], no entanto há muito tempo fostes minha, e meu corpo hoje prova do teu contato pela última vez.

Nós ouvimos o cego, o estrangeiro sem olhar, o estrangeiro fora-da-lei que pretende ainda guardar um direito de olhar sobre para o lugar proibido de sua última morada. Nós o ouvimos, esse estrangeiro, queixar-se estranhamente.

Qual é seu agravo, seu "*agravativo*"? Onde seu luto? Por que esse último luto? Tal um morrente que diria ritualmente adeus à luz do dia (porque, se se nasce vendo o dia, morre-se deixando de ver o dia), ele chora, ele deplora, o cego, por logo estar privado do dia. Mas lamentando-se de ter de perder a luz de um dia que jamais terá sido a sua, o cego chora uma

calmente fundador de sentido defendido por Arendt, Lévinas ou Rosenzweig opõem a sacralidade da lei".

Mais tarde, Derrida voltará a essa relação entre a loucura, a mãe e a língua, desta vez perguntando sobre o elo indefectível entre o materno e a morte. Pode-se esquecer sua própria língua porque ela traiu, assim como se esquecem seus mortos? "Trata-se de se perguntar sobre o que se passa quando da morte do estrangeiro quando ele repousa em terra estranha; vocês sabem que os exilados, os deportados, os expulsos, os desenraizados, os nômades têm em comum dois suspiros, duas nostalgias, seus mortos e sua língua..."

luz *tangível*, uma luz acariciada, um sol acariciador. O dia o tocava, ele tocava essa luz tangível e tocante. Um calor o tocava invisivelmente. Do que ele vai estar privado na clandestinidade, no momento desta cripta, desta cripta de cripta, no momento em que ele vai às escondidas ser enterrado num esconderijo, é do contato inaudito de uma luz. Um léxico domina este último endereçamento, que fala a família semântica da cripta, do esconderijo, do segredo. O endereçamento é criptografado, pode-se dizer, e se Édipo o dá a suas filhas e a Teseu, a Teseu que ele chama de seu "hospedeiro ou seu estrangeiro bem-amado, o mais amado", ele não lhes endereça senão uma mensagem abstrata: sem nada saber a mais, que eles saibam pelo menos que ele está num lugar secreto. Ele dirige seus passos para uma última morada para aí desaparecer, para aí ser encriptado, cripta dentro da cripta:

> Eu vou neste passo esconder (*krupson*) nos Infernos meu último dia de vida. A ti, o mais amado dos hospedeiros [diz a tradução para o mais amado dos estrangeiros, *philtate kséno*; Édipo se dirige ao seu hospedeiro como a um estrangeiro no momento em que vai morrer em terra estrangeira, mas num lugar secreto], a esse país, a todos aqueles que te seguem, desejo que sejam felizes; mas no meio da felicidade, não me esqueçam, mesmo morto, se quereis que a prosperidade continue vosso legado para sempre.

É o momento de desaparecer e encriptar-se, de se deixar encriptar pelo menos duas vezes, como se houvesse dois lugares, dois acontecimentos, dois momentos do haver-lugar. Dois tempos para a inumação e para o desaparecimento de um cadáver duas vezes roubado: uma vez ao morrer, perdendo uma luz que ele já havia perdido, ao ver-se privado de um dia do qual ele *já* estava privado; uma outra vez por ser enterrado em terra estrangeira, e não apenas ao largo, mas num sítio inacessível. Édipo então pede que não o esqueçam. Ele roga: que o guardem morto. Ele pede, ele roga, mas essa rogativa é uma injunção, ela

Quão forte é essa expressão da morte transumante, disso que Derrida nos mostra como fragilidade do elo que liga o íntimo e o efêmero da subjetividade (a língua de nascimento) ao mais legível, manipulável, ex-cavável, da inumação (o cadáver). O morto, que não nos pertence mais, que não está mais consigo mesmo nem com ninguém, mas que foi o tempo todo protegido em nossas culturas, talvez mais ciumentamente que qualquer vivo, torna possível o ato da profanação. Profanação que é crime endereçado aos sobreviventes, à memória deles e ao elo indefectível que essa memória mantém com seus mortos. Mas, hoje em dia, é a intimidade desse segredo

deixa pressentir uma ameaça, ela prepara ou anuncia uma chantagem. Édipo exige não ser esquecido. Atenção! Se fosse esquecido, tudo iria mal! Ora, ele endereça essa rogatória ameaçadora e essa injunção calculada ao *ksénos*, ao estrangeiro, ao estrangeiro ou ao hospedeiro mais amado, ao hospedeiro como amigo, mas a um hospedeiro amigo e aliado que se torna, desde então, uma espécie de refém, refém de um morto, o prisioneiro em potência de um desaparecido em potencial.

O hospedeiro torna-se, assim, um refém retido, um destinatário detido, responsável e vítima da dádiva de Édipo, um pouco como Cristo faz de sua morrência ou de sua demorrância, ou de sua imorrência: este é o meu corpo, guardai-o como lembrança de mim. O estrangeiro ou o hospedeiro preferido, o bem-amado Teseu a quem se dirige Édipo (*philtate ksénon*) no momento de sua última vontade, no momento em que lhe confia esse equívoco mandamento de si, a confidência confiada sobre o segredo de sua cripta, o hospedeiro assim eleito é um refém ligado por um juramento. Ele não se vê ligado por um juramento que teria espontaneamente proferido, mas por uma jura (*orkos*) onde se vê posto, sim, *posto*, dissimetricamente engajado. Engajado diante do deus, designado pela simples palavra de Édipo. Porque o deus vigia, ele velou sobre o enterro desse fora-da-lei. E quando as filhas de Édipo lhe pedirem para ver a tumba sagrada (*hierón tumbon*), quando elas suplicarem para deixá-las terem acesso ao lugar secreto do segredo, Teseu recusará alegando o juramento (*orkos*) que o liga ao deus. Todo o mundo é refém do morto, a começar pelo hospedeiro favorito, ligado pelo segredo que lhe foi doado, confiado, dado para guardar, obrigado desde então pela lei que lhe tomba nas costas sem que ele tenha escolhido obedecer.

(Isso nos leva para a via do teatro invisível da hospitalidade, a lei sem lei da hospitalidade, até mes-

que Édipo quer revelar apenas a Teseu, e do qual ele priva suas filhas, que vemos divulgada em praça pública. Em nossa sociedade de obsedante fixidez, mas cujos efeitos de nomadismo se ampliam a cada dia, como que para melhor "afetar" a imprevisibilidade do vivo que cada um de nós carrega, os tempos e os lugares da metamorfose são percebidos como potencialmente perigosos: eles formam esses vaus por onde podem sobrevir as reviravoltas mais repentinas, quero dizer do nascimento e "da hora da morte", como dizia Blanchot. A sedução (e a validade científica) das tecnologias que se dedicam a eliminar o sofrimento, a melhorar a existência, é a mesma que

mo à guerra dos reféns. Lembremo-nos das fórmulas de Lévinas, para as quais nos voltaremos num outro registro: "O sujeito é hóspedeiro",[3] depois, anos mais tarde, "O sujeito é refém".[4])

O fim de Édipo. Ouve-se aí a prece de um coro: que o Estrangeiro (*ksénos*), Édipo, desça até a planície dos mortos onde tudo se sepulta, na casa de Estige. Ouvem-se aí duas jovens que, depois que Teseu empreendeu, sob juramento, a respeitar o segredo, devem separar-se de seu pai morrente, de um pai que então morre sem tardança. O tema do atraso é insistente, digo logo, em toda esta cena. Talvez ele abrigue o tema de um contratempo organizador, o verdadeiro dono dos lugares em toda esta cena da hospitalidade final. Não se pode atrasar, é preciso reduzir o atraso, é preciso sempre apressar um pouco mais. De qualquer maneira, sempre se está em atraso, a consciência não antecipa nunca senão um prazo a mais. As duas filhas se lamentam, mas elas não deploram apenas não poderem ver o pai ("uma noite de morte tombava sobre nossos olhos", diz Antígona): elas *se* lamentam elas mesmas, mas elas se lamentam, essas lamentosas, sobretudo *de* duas coisas, elas deploram duas causas e acusam duas vezes – *de uma parte*, que seu pai esteja morto em terra estrangeira, que ele tenha *querido* morrer longe, mas, *de outra parte*, que, escondido no segredo de uma terra estrangeira, seu cadáver, o cadáver paternal seja assim inumado sem tumba. Talvez não sem sepultura, mas sem tumba, sem lugar determinado, sem monumento, sem lugar de luto localizável e circunscrito, sem paragem. Sem lugar parado, sem *tópos* determinável, um luto é re-

3. *Totalité et infini*, 1961, p. 276.
4. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, 1974, p. 142. Cf., também, p. 150, 164, 179, 201, 212 e o capítulo sobre "La substitution". Esta leitura de Lévinas foi desenvolvida durante o intervalo (cf. *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Paris: Galilée, 1997).

agora acompanha de perto, por exemplo, todas as etapas de uma gravidez, sob o risco de fazer do útero um espaço completamente "divulgado", aberto a todos os exames, um "lugar-comum" do qual a medicina toma conta. E com a morte se dá o mesmo: morrer em casa torna-se tão inadmissível que é preciso incorrer em graves faltas de responsabilidade médica quando se quer ficar sozinho com o moribundo, sem outras testemunhas que não seus próximos. Não é do ponto de vista ético que me coloco, mas naquele de uma estranha topologia ou topografia que expulsa do chez-soi *os instantes mais íntimos, os mais secretos da existência. Na recusa, pelo corpo*

cusado. Ou, o que dá na mesma, ele está prometido sem haver lugar, um lugar determinável, então prometido como um luto interminável, um luto infinito no desafio a todo trabalho, para além de todo trabalho de luto possível. O único luto possível é o luto impossível.

Lamentos: reconhecendo que o corpo de seu pai, assim dissimulado, está ao abrigo da violação e da reapropriação, Antígona lamenta. Ela se lamenta *ela mesma* e se lamenta *do* outro (*Klagen/Anklagen*). Ela lamenta que seu pai esteja morto em terra estrangeira e ainda mais enfiado num lugar estranho a toda localização possível. Ela lamenta o luto recusado, um luto sem lágrima, um luto privado de choro. Ela chora por não chorar, ela chora um luto voltado para a economia das lágrimas. Porque ela chora, de verdade, mas o que ela chora, talvez, é menos o seu pai que o seu luto, o luto de que se vê privada, se se pode dizer. Ela chora estar privada de um luto normal. Ela chora o seu luto, se isso é possível.

Como chorar um luto? Como chorar por não poder fazer seu luto? Como fazer seu luto do luto? Mas como fazer diferentemente, já que o luto deve ser finito? E que o luto do luto se dá por ser infinito? Impossível em sua possibilidade mesma?

Eis aí a questão que se chora por meio das lágrimas de Antígona. É mais que uma questão, porque uma questão não chora, mas é talvez origem de toda questão. E é a questão do estrangeiro – da estrangeira. Essas lágrimas, quem as viu alguma vez?

Nós vamos ouvir. Essas lágrimas choradas por Antígona, ela as chora chorando a morte de seu pai em terra estrangeira e numa terra estrangeira onde ele deve, ainda mais, continuar escondido em sua morte, tornando-se desde então um estrangeiro ainda mais estrangeiro. Esta morte é o devir-estrangeiro do estrangeiro, o absoluto de seu devir-estrangeiro. Porque, na morte, a visibilidade do túmulo poderia ter

médico, à morte e ao nascimento há denegação da passagem. Está-se despossuído daquilo que justamente não pertence a você, porque ali é o lugar do mais alto risco. O que não se possui e isso que obceca você talvez sejam uma mesma coisa – muitos dentre aqueles e aquelas que criam, meditam e atendem crianças sabem disso.

Da língua maternal ao exílio, de uma morte errante como aquela de Édipo ao juramento sobre o segredo ao pé de uma sepultura, Derrida nos convida a franquear os umbrais.

E quando evoca uma jura – "O que é um juramento? Não carrega em si mesmo, necessariamente,

reapropriado o estrangeiro, ela teria podido significar para ele uma espécie de repatriação. Mas não – aqui, a morte continua ainda mais estrangeira em terra estrangeira desde que não há sepultura *manifesta*, nada de túmulo visível ou fenomenal, apenas uma inumação secreta, um insepultura invisível mesmo aos seus, mesmo à sua filha. E esta chora, sem dúvida – nós acabamos de ouvi-la –, um luto impossível. Mas ela ousa fazê-lo em direção ao próprio morto. Porque ela o apostrofa, reclama-o, desafia-o. E se endereça ainda, para além da morte, a seu pai, ao espectro de seu pai o estrangeiro que se mostra estrangeiro a ela já que ela não pode mais fazer o seu luto dele (e é mesmo a questão do estrangeiro, em todos os sentidos, e a questão da estrangeira ao estrangeiro). Dirigindo demanda e questão ao pai estrangeiro, fora-da-lei, cego e morto, ela lhe pede – antes de tudo e tudo simplesmente – para vê-la. Ou melhor, ela pede a ele para vê-la chorar, para ver suas lágrimas. Escutemo-la, essa Antígona, a chorosa estrangeira dirigindo-se ao espectro do pai mais de uma vez fora-da-lei, estrangeiro a mais de um título, estrangeiro de ter vindo morrer em terra estrangeira, estrangeiro de ser enterrado num lugar secreto, estrangeiro de ser enterrado sem sepultura visível, estrangeiro de não poder ser chorado como se deve, normalmente, pelos seus enlutados.

Lamentando-se e lamentando a sorte de seu pai, lamentando-se, ela diz uma coisa aterradora, Antígona. Ela ousa declarar que essa terrível sorte, o destino de seu pai, ele a teria desejado. Este foi o desejo de Édipo, a lei do desejo de Édipo. A esse corpo desejante, desejante em seu corpo defendente, mas ainda desejoso, esse corpo levado pela morte, a esse Édipo que continua a desejar do fundo do desejo dessa morte arqui-secreta, sobrecriptada e sem luto, a esse fora-da-lei que faz a lei por cima de seu cadáver, a esse fora-da-lei que pretende ainda fazer a lei no Estado estrangeiro que o sepulta clandestinamente, a

a possibilidade do perjúrio?" –, Derrida nos leva com ele para uma outra passagem ao limite, a de pensar esse momento exato em que algum acontecimento como uma promessa, um juramento, se inverte ou se esvai, mas guardando alguma coisa da essência daquilo que o havia constituído.

"O estrangeiro ou hospedeiro preferido, bem-amado, Teseu, a quem se dirige Édipo no momento de sua última vontade, quando lhe confia uma injunção ameaçadora ao dizer o segredo de sua cripta, esse hospedeiro é um refém atado por um juramento", escreve Derrida, "não um juramento que ele proferiu, mas um juramento ao qual ele se liga assi-

esse pai cego e sepultado, a esse pai trespassado, separado, que se separou dela e cuja figura representa essa lei da lei fora-da-lei, a seu único pai Antígona pergunta alguma coisa de claro: que ele enfim a veja, neste momento mesmo, e a veja chorar. Mais precisamente: ela o intima a *ver* suas lágrimas. A invisibilidade, o sem-lugar, a ilocalidade de um "sem-domicílio-fixo" pela morte, tudo isso que subtrai o corpo de seu pai à exterioridade fenomenal, eis aí o que se chora sem se ver nos olhos. Essa interioridade do coração, essa palavra invisível, eis aí o que vem às lágrimas, o que vem aos olhos como lágrimas, eis um sofrimento íntimo e infinito, o segredo da noite em que Antígona pede ao pai para *ver*. Ela lhe pede para ver, e ver o invisível, então a fazer o impossível, duas vezes o impossível:

> *Antígona*: Sim, pode-se lamentar os infortúnios. As coisas menos doces eram doces para mim, quando o tinha entre meus braços.
>
> Ó pai, ó tu que eu amo, tu que agora a sombra subterrânea envolve para sempre, mesmo assim eu te respondo, tu não serás frustrado em nosso amor, em mim e nela.
>
> *Coro*: Ele teve seu destino...
>
> *Antígona*: O destino que ele desejou.
>
> *Coro*: Mas qual?
>
> *Antígona*: É o solo estrangeiro que ele tinha desejado que o viu morrer. Ele tem seu leito sob a terra, bem escondido para sempre. Ele não deixa depois dele um luto que se recuse às lágrimas. Veja meus olhos, pai; eles choram e se lamentam, e não sei, ai de mim!, como fazer para um dia pôr fim à imensa tristeza que hoje tu me deixastes. Ai! Tu desejaste morrer num solo estrangeiro; mas por que morreste desse jeito, sem mim?
>
> (1697-1710)

Diante dessa dupla impossibilidade, dar-se a ver e a ver suas lágrimas, a um pai cego e morto, resta apenas um caminho para Antígona: suicídio. E ela quer ainda matar-se neste lugar onde seu pai está enterrado, um lugar não-encontrável, inencontrável em razão do Juramento que Teseu lembra a ela. Porque essa ilocalidade não é uma operação topológica qual-

metricamente diante dos deuses pela simples palavra de Édipo."

A cripta lembra as cantarias seladas do encantamento. Ali onde o encantamento conduz a metamorfose da narrativa em canto, o enfeitiçamento é encerramento sepulcral. Se o mundo encontrava-se desencantado no início do século XVII, perdido entre signos como o Quixote num universo que já não era mais legível, então talvez no século XX a palavra foi desencantada mais radicalmente ainda. Édipo faz Teseu prestar juramento. Mas existe ainda juramento possível depois da Shoá? Pela primeira vez a palavra não apenas serviu para justificar racionalmen-

quer, mas está decretada por uma fé jurada, pelo Juramento (*Orkos*) exigido, na verdade imposto, designado pelo próprio Édipo. Heteronomia, desejo e lei do outro, ali onde este último, o outro, sim, o derradeiro, Édipo o primeiro homem (Hegel), como Édipo o último homem (Nietzsche), quis não apenas desaparecer, mas tornar-se inencontrável aos seus, subtraído a seu luto, levando-se e levando-os ao abismo de um luto enlutado em seu próprio luto:

> *Antígona*: Voltemos ao local, minha querida.
> *Ismene*: Para fazer o quê ali?
> *Antígona*: Um desejo me possui.
> *Ismene*: Qual?
> *Antígona*: Ver a morada subterrânea...
> *Ismene*: De quem?
> *Antígona*: De nosso pai, ai de mim!
> *Ismene*: Como seria isso permitido? Não te dás conta? [...] Cuida que ele está morto, e não enterrado, afastado de todos.
> *Antígona*: Que eu seja levada para lá, e também me matarei.
>
> (1723-1730)

É então, no momento desse Voto, que Teseu, de volta, lembra a elas o Juramento. Ele lembra esse filho de Zeus que carrega o (nome do) Juramento (*Orkos*). Para continuar fiel a uma fé jurada, para salvar de um perjúrio, elas não devem ver, com seus olhos de ver, a santa e última morada do pai:

> *Teseu*: Que esperais de mim, crianças?
> *Antígona*: Queremos ver, por nossos olhos, o sepulcro do nosso pai.
> *Teseu*: Mas é algo proibido.
> *Antígona*: O que queres tu dizer, senhor de Atenas?
> *Teseu*: Foi ele quem me incumbiu, minhas crianças. Nenhum mortal deve aproximar-se desses lugares, nem perturbar com sua voz o túmulo sagrado onde ele repousa; e se eu respeito sua ordem, disse-me ele que terei um país fechado para sempre às provações. E nossas promessas foram acolhidas pelo deus e por aquele que tudo ouve, pelo Juramento (*Orkos*), filho de Zeus.
>
> *Antígona*: Se tal é seu desejo, basta. Manda-nos então de volta para a nossa antiga Tebas, a fim de que se possível pos-

te o extermínio de um povo, mas para destruir o próprio sentido do juramento, da palavra dada ao outro, daquilo que ela tem de sagrado na língua humana. Tudo foi dito, escrito, testemunhado, sobre esse momento impensável da humanidade. Não se trata, aqui, de voltar-se para o traumatismo da guerra, mas de compreender por que o desencantamento radical que ela produziu atingiu alguma coisa em nossa humanidade, talvez para sempre, nisso que nos "promete" ao outro. Terá sido a primeira vez que, no Ocidente, a palavra, naquilo que ela abre a própria possibilidade da dimensão da promessa e do juramento, foi mutilada daquela forma? Com o nazismo,

samos barrar o caminho da Morte que já marcha ao encontro dos nossos dois irmãos.

(1755-1772)

Essa longa digressão em torno de *Édipo em Colona*, entre Paris e Jarnac, de certa forma nos foi ditada, numa primeira aproximação, por uma carta intitulada "As leis da hospitalidade", uma Constituição esticada sob um vidro transparente, isto é, intocável e legível, pendurada acima de um leito. De um leito de sono e de amor, de sonho ou de fantasma, de vida e de morte: "justo acima do leito". A carta foi pendurada nesse lugar pelo dono da casa, por um "senhor do lugar" que, a se acreditar no narrador, não tinha "outra preocupação mais urgente do que derramar sua alegria sobre não importa quem, à noite, venha jantar à sua mesa e sob seu teto repousar das fadigas do caminho..."

O dono da casa "espera com ansiedade sobre a soleira de sua casa o estrangeiro que ele verá despontar no horizonte como um libertador. E do mais longe que ele o vir chegando, o senhor se apressará em gritar-lhe: 'Entre rápido, porque tenho medo de minha felicidade' ".

"Entre rápido", rápido, quer dizer, sem demora e sem esperar. O desejo é a espera daquele que não espera. O hóspede deve apressar-se. O desejo mede o tempo desde sua anulação no movimento de entrada do estrangeiro: o estrangeiro – aqui, o hóspede esperado – não é apenas qualquer um a quem se diz "venha", mas "entre", entre sem esperar, faça uma parada entre nós sem esperar, apressa-te em entrar, "venha para dentro", "venha a mim", não apenas para mim, mas em mim: ocupa-me, toma lugar em mim, o que também significa tome o meu lugar, não te satisfaças em vir ao meu encontro ou "estar comigo". Passar a soleira é entrar e não apenas aproximar-se ou vir. Estranha lógica, mas tão esclarecedora, essa de um senhor impaciente que espera seu hóspede como um libertador, seu emancipador. É *como se* o estran-

todo um povo, nações, milhares de indivíduos se viram "encantados" por uma palavra que tinha por fim desnaturar a própria palavra. Essa palavra, o deportado não podia pronunciá-la – ele foi persuadido a renunciar a isso por antecipação, já que ele não tinha mais nada de humano. Ora, a palavra é a única qualidade humana que não pode ser forçada por ninguém mais do que ela própria – perjura-se falando nisso – e é do próprio interior da linguagem que ela o foi, de uma racionalização elevada às alturas de uma inimaginável perversão. Nenhuma barbárie, nenhuma deflagração de violência, nenhum ato terrorista, por mais radical, tinha siste-

geiro tivesse as chaves. É sempre a situação do estrangeiro, também em política, vir como um legislador fazer a lei e libertar um povo ou a nação vindo de fora, entrando na nação ou na casa, no *chez-soi* que o deixa entrar depois de ter apelado a ele. É como se (e sempre um *como se* faz, aqui, a lei) o estrangeiro, qual Édipo, em suma – a saber, aquele cujo segredo guardado sobre o lugar da morte iria salvar a cidade ou lhe prometer a salvação pelo contrato que acabamos de ler –, *como se* o estrangeiro, então, pudesse salvar o senhor e libertar o poder de seu hóspede; é como se o senhor estivesse, enquanto senhor, prisioneiro de seu lugar e de seu poder, de sua ipseidade, de sua subjetividade (sua subjetividade é refém). É mesmo o senhor, o convidador, o hospedeiro convidador que se torna refém – que sempre o terá sido, na verdade. E o hóspede, o refém convidado (*guest*), torna-se convidador do convidador, o senhor do hospedeiro (*host*). O hospedeiro torna-se hóspede do hóspede. O hóspede (*guest*) torna-se hospedeiro (*host*) do hospedeiro (*host*).

Essas substituições fazem de todos e de cada um refém do outro. Tais são as leis da hospitalidade. Elas correspondem às *Dificuldades** anunciadas, às aporias enunciadas desde as primeiras linhas do livro. Eles são relacionadas, e pelo próprio narrador, isto é, pelo sobrinho, por alguém da família que não é o filho em linha direta e que vai comportar-se quase como parricida. Essas *Dificuldades* teriam sido antecipadas antes mesmo da citação das leis da hospitalidade "sob o vidro". Pode-se formalizá-las? Sim, sem dúvida, e segundo uma antinomia de aparência bastante simples. A saber, a simultaneidade, o "ao mesmo tempo" de duas hipóteses incompatíveis: "Não se pode ao mesmo tempo tomar e não tomar, estar e não estar aqui, entrar quando se está no interior".

* Ref. ao começo de *Roberte ce soir*, "Difficultés", p. 109 da edição da trilogia pela Gallimard em 1965. [N. da T.]

matizado a mentira radical partindo da própria palavra. Vejo no desenvolvimento fenomenal da imagem e das mídias o só depois *do pacto rompido com a palavra.* A disbelief, *como dizem os ingleses, que pesa sobre as raízes de nossa relação com a linguagem, ao mesmo tempo que sobre a relação com o Outro, esse terceiro até então garantia da promessa levada à um outro, ao próximo, com o próximo, no juramento, nesse endereçamento renovado que eu pronuncio e que recebo como sujeito.*

A técnica, enquanto metamorfoseia a relação com o mundo estruturado pela ausência do grande Outro (ninguém aqui para responder por um outro,

Ora, a impossibilidade desse "ao mesmo tempo" é ao mesmo tempo o que chega. Um tempo e cada tempo. É o que vai chegar, é o que sempre chega. Toma-se sem tomar. O hospedeiro toma e acolhe, mas sem tomá-los, "seu" convidado e "sua" mulher, a tia do narrador. Assim se entra do interior: o senhor do lugar está em seu lar, mas ele também acaba de entrar em casa graças ao hóspede – que vem de fora. O senhor, então, "entra de dentro" *como se* viesse de fora. Ele entra em casa graças ao visitador, pela graça de seu hóspede. Tal antinomia continua, como se deve, perfeitamente contraditória; todavia, o acontecimento não pode durar: "Isso não durava senão um instante...", precisa o narrador, "... porque, enfim, não se pode ao mesmo tempo tomar e não tomar, estar e não estar aqui, entrar quando se está no interior".

Essa duração sem duração, esse lapso, esse seqüestro, esse instante de um instante que se anula, essa rapidez infinita que se contrai numa espécie de parada ou de pressa absolutas, eis aí uma necessidade com a qual não se engana: ela explica que sempre se sente em atraso e que, então, ao mesmo tempo, cede-se sempre à precipitação, no desejo de hospitalidade ou no desejo *como* hospitalidade. No coração de uma hospitalidade que sempre deixa a desejar.

Para mais tarde tecer comentários, ao longo da discussão, contentemo-nos em sublinhar, primeiro, as modalidades temporais e antinômicas dessas Leis, a impossível cronologia dessa hospitalidade, tudo o que uma discreta ironia denomina *Dificuldades*. Difíceis são coisas que não se deixam *fazer*, e que, quando o limite do difícil é atingido, até mesmo excedem a ordem do possível como *fazer*, *fatura*, *feitio*. O infactível tange, aqui, aparentemente, o tempo. Essas *Dificuldades* sempre têm uma forma de devir-tempo do tempo, e poder-se-ia ainda ter isso como *timing* incalculável da hospitalidade. Sublinhemos esses marcadores de tempo, a cronometria dessa intriga:

nem por mim mesmo, mas os dois nos fundamos na relação com o terceiro, linguagem, ética, transcendência), abre a possibilidade de uma simulação do real. A lógica do mesmo reiterada nos jogos de espelho sem fim. Se o enfeitiçamento é o fechamento sob a cantaria selada, ali onde o corpo está enfiado sob o maior dos pesos, em nossos dias nós parecemos nos livrar disso. A comunicação, a informação, a desmaterialização das trocas indicam uma nova fluidez do real que, à primeira vista, descolou-se do grande peso. Ora, nesse fingimento existe encantamento, encriptamento. Creio que nunca, até hoje, fomos tão pesadamente materiais, tão à mercê do objeto, quer

Dificuldades

Quando meu tio Octave tomava minha tia Roberte em seus braços, não se devia acreditar que ele fosse o único a tomá-la. Um convidado entrava, embora Roberte, *na presença* de meu tio, não o *esperasse*, e enquanto ela temia que o convidado não viesse, porque Roberte *esperava* de algum convidado uma resolução irresistível, *já então* o convidado *surgia* por trás dela, ao passo que meu tio entrava, *justo a tempo* de *surpreender* o susto satisfeito de minha tia surpresa com o convidado. Mas no espírito do meu tio, *isso não durava senão um instante*... porque, enfim, não se pode ao mesmo tempo tomar e não tomar, estar e não estar aqui, entrar quando se está no interior. Meu tio Octave teria exigido muito disso se quisesse prolongar o instante da porta aberta, já era muito que ele pudesse obter que o convidado aparecesse à porta e que *nesse mesmo instante* o convidado surgisse por trás de Roberte para permitir a Octave sentir-se ele próprio o convidado quando, tomando emprestado ao convidado o gesto de abrir a porta, vindo de fora, ele podia dali percebê-los com o sentimento de que era ele, Octave, que *surpreendia* minha tia.

Nada mais poderia dar uma idéia da mentalidade de meu tio do que estas páginas manuscritas que ele havia colocado sob um vidro e enquadrado para prendê-las no muro do quarto reservado aos visitantes, justo acima do leito, algumas flores do campo fanando num quadro em estilo antigo:

As Leis da hospitalidade

O senhor do lugar, não tendo preocupação *mais urgente* que aquela de derramar sua alegria sobre não importa quem que, à noite, vier jantar à sua mesa e sob seu teto repousar das fadigas do caminho, *espera* com ansiedade sobre a soleira de sua casa o estrangeiro que ele *verá* despontar no horizonte como um libertador. E do mais longe que ele o vir chegando, o senhor se apressará em gritar-lhe: "*Entre* rápido, porque tenho medo de minha felicidade".

Da última vez, de maneira um tanto estranha, nós havíamos deslocado a questão do estrangeiro ao inverter a ordem ou a direção, na verdade o próprio sentido da questão. Deixando-nos guiar por leituras esboçadas de textos de Platão (*Crítias*, *O sofista*, *O*

seja ele escópico ou tangível, no lodaçal do real. Nós nos evadimos nas redes da Web *para melhor nos fecharmos num dado lugar e num dado tempo ali inscritos. Vejo nisso também um atestado da condenação dos povos nômades e de toda transumância. Os povos nômades, as populações transumantes, só o são, agora, pela guerra, constrangidos, forçados ao exílio. Mas que uma família, um indivíduo, um clã, queiram mudar de país, isso agora está – no umbral de uma Europa sem fronteira – totalmente proscrito, porque sua história, sua identidade, suas dívidas, os seguirão e os encurralarão novamente, tão seguramente quanto se fosse num tabuleiro de xadrez em vidro.*

político, Apologia de Sócrates) ou de Sófocles (*Édipo em Colona*), nós nos deixamos interrogar por algumas figuras do Estrangeiro. Elas nos lembravam de uma preliminar: antes da questão *do* estrangeiro como tema, título de um problema, programa de pesquisa, antes de supor assim que nós já sabemos o *que é*, o que *quer dizer* e *quem é* o estrangeiro, antes disso havia ainda a questão *do* estrangeiro como questão-pedido dirigida ao estrangeiro (quem és tu? de onde vens? o que queres tu? queres vir? aonde queres tu chegar?, etc.), e sobretudo, ainda mais cedo, a questão *do* estrangeiro enquanto questão *vinda do* estrangeiro. Portanto, da resposta ou da responsabilidade. Como responder *a* todas essas questões? Como *nelas* também responder? Como responder por si diante delas? Diante de questões que são também pedidos, rogações mesmo? Em qual língua o estrangeiro pode endereçar sua questão? Receber as nossas? Em qual língua se pode interrogá-lo?

"Língua" – entendamos esta palavra ao mesmo tempo num sentido estreito e num sentido mais amplo. Uma das inúmeras dificuldades que estão diante de nós, como essa de regular a extensão do conceito de hospitalidade ou do conceito de estrangeiro, é exatamente essa da diferença, mas também dessa aderência mais ou menos estrita, dessa estritura entre um sentido dito amplo e um sentido dito estrito. No sentido amplo, a língua, aquela com a qual se dirige ao estrangeiro ou com a qual se ouve-o, se o ouve, é o conjunto da cultura, são os valores, as normas, as significações que habitam a língua. Falar a mesma língua é não apenas uma operação lingüística – existe aí algo do *ethos* em geral. Seja dito de passagem: sem falar a mesma língua nacional, qualquer um pode me parecer menos "estrangeiro" se ele partilha comigo uma cultura – por exemplo, um modo de vida ligado a uma certa cultura, etc. – que tal ou qual concidadão ou compatriota pertencente ao que se chamava ainda

Estas diferentes reflexões colocam a questão do exílio necessário para que advenha "si próprio como um outro", segundo a bela expressão de Ricœur. Mas o que se torna uma palavra quando logo de saída está cortada de suas raízes, sem nem ter havido a transmissão de um sentido? O que se torna um ser humano quando o despojam, não das coisas, nem mesmo da casa, mas do que o liga à interioridade? Se a sepultura é inseparável da língua, como pensa Derrida – porque sempre se carrega consigo nomes e mortos –, o que se tornam as sepulturas quando se deslocam para o hospital, quando se exilam do chez-soi *o nascimento e a morte, espaços secretos e inalienáveis da dor e da paz? São muitas as questões a demarcar essas passagens.*

ontem (mas não se deve abandonar muito rápido essa linguagem, mesmo que ela exija uma certa vigilância crítica) uma outra "classe social". Sob determinados aspectos, posso ter mais em comum com um burguês intelectual palestino, cuja língua eu não falo, do que com determinado francês que, por tal ou qual razão social, econômica ou outra, me parecerá, sob tal ou qual relação, mais estrangeiro. Inversamente, se se toma a língua no sentido estrito, que não recobre a nacionalidade, um burguês intelectual israelense me será mais estrangeiro do que um operário suíço, um camponês belga, um boxeador quebequense ou um policial francês. Essa questão da língua no sentido que dizemos estreito, a saber, idioma discursivo que não é coextensivo à cidadania (*grosso modo*, aqui franceses e quebequenses, ali ingleses e americanos, podem falar a mesma língua), nós a encontraremos sempre de mil maneiras implicada na experiência da hospitalidade. O convite, a acolhida, o asilo, o albergamento passam pela língua ou pelo endereçamento ao outro. Como diz Lévinas, de um outro ponto de vista, a língua *é* hospitalidade. Já nos aconteceu de perguntarmo-nos se a hospitalidade absoluta, hiperbólica, incondicional, não consistiria em suspender a linguagem, uma certa linguagem determinada, e mesmo o endereçamento ao outro. Sendo assim, não seria preciso submeter a uma espécie de contenção essa tentação de perguntar ao outro quem ele é, qual é o seu nome, de onde ele vem, etc.? Não seria preciso abster-se de colocar essas questões que anunciam um tal número de condições requeridas, portanto limites a uma hospitalidade assim constrangida e confinada num direito e num dever? Portanto, na economia de um círculo? Incessantemente, incomoda-nos esse dilema de, por um lado, a hospitalidade incondicional que ultrapassa o direito, o dever ou mesmo a política; por outro, a hospitalidade circunscrita pelo direito e o dever. Um pode corromper o outro, e essa perversibilidade continua irredutível. E *deve* continuar as-

Essas passagens ao limite, ou, antes, fora dos limites, hiperbólicas, nos ensinam tanto quanto o próprio pensamento. Elas nos trazem a inquietude da descoberta. Ali onde o texto escrito desfaz as cesuras e as dissonâncias do discurso para pôr à luz o desenvolvimento contínuo de sua trama, a palavra as expõe. Nós não habitamos um texto como se está envolvido pela palavra. Quando, num seminário, Derrida parte de uma evidência como aquela a propósito de Arendt – "afinal, não foi a língua alemã que enlouqueceu" –, é para imediatamente começar o trabalho de revolvimento desse solo, deslocar a tranqüila evidência. Incita-nos a uma deserção progressiva do

sim. É verdade que essa abstração ("venha, entre, fique conosco, não pergunto teu nome, nem se és responsável, nem de onde vens ou para onde vais") parece mais digna da hospitalidade que oferece o dom sem reservas – e alguns poderiam ainda reconhecer nisso uma possibilidade da linguagem. O calar-se já é uma modalidade da palavra possível. Nós teremos de incessantemente nos debater entre essas duas extensões do conceito de hospitalidade, bem como da linguagem. Nós voltamos, assim, para os dois regimes de uma lei da hospitalidade: o incondicional ou o hiperbólico, de um lado; o condicional e o jurídico-político, e mesmo a ética, de outro – a ética se encontrando, na verdade, estendida entre os dois, segundo se regula o hábitat sobre o respeito e a dádiva *absolus* ou sobre a troca, a proporção, a norma, etc. Quanto às duas extensões da língua, situemos rapidamente *duas* direções de pesquisa, dois programas ou duas problemáticas. As duas se limitam à língua no "sentido estreito", à língua natural ou nacional na qual se abeberam o discurso, a enunciação, a elocução.

1. O auto-móvel dessa "língua que se carrega consigo", como dizíamos há pouco, não se separa nem de todas as próteses técnicas cujos refinamento e complicação não têm, em princípio, nenhum limite (o telefone móvel, nisso, é apenas uma figura), nem, de um outro lado, se se pode assim dizer, se separa da dita cuja auto-afeição sobre a qual se concorda em dizer que pertence, como sua possibilidade mais própria, à automobilidade do vivo em geral. Existe hospitalidade sem o fantasma, pelo menos, dessa autonomia? dessa auto-afeição auto-móvel da qual o "falarouvir-se" da língua é a figura privilegiada?

2. Se o nome próprio não pertence à língua, ao funcionamento corrente da língua que, no entanto, o condiciona, se – como tentei demonstrar em outro lugar – um nome próprio não se traduz como uma outra palavra da língua ("Peter" não é a *tradução* de "Pedro"), quais as conseqüências a tirar da hospitali-

mundo jurado por uma razão soberana, como o fazia Kierkegaard quando isolava, em Temor e Tremor, *por exemplo, o paradoxo do assassinato como ato de fé. No movimento de "desconstrução", ao qual ele nos acostuma, esquece-se algumas vezes desse movimento de revolvimento que libera a inquietante estranheza no seio do mais familiar, ali onde "não se havia visto mais do que fogo".*

No último exemplo de passagens ao limite que gostaria de citar, a evidência da qual parte Derrida quase que nos faz sorrir. Está nestas palavras: "O homem só pode oferecer hospitalidade a um homem". De fato, que coisa estranha seria oferecer hospitalidade

dade? Esta supõe, ao mesmo tempo, a chamada e o apelo do nome próprio em sua pura possibilidade (é a ti, tu mesmo, que digo "venha", "entre", "sim"), e o apagamento do mesmo nome próprio ("venha", "sim", "entre", "quem quer que sejas tu e quais sejam teu nome, tua língua, teu sexo, tua espécie, quer sejas humano, animal ou divino..."[5]

A estranheza do encaminhamento que tentamos – nisso também estamos constrangidos por uma espécie de lei. Esta lei poderia ser descrita como um cruzamento de línguas ou de códigos. De um lado, nós empurramos as coisas num sentido de formalização geral e abstrata, por vezes interrogando "*nossa*" história, notadamente por meio dos textos literários ou filosóficos; de outro, alguns exemplos, entre tantos e tantos possíveis, nos dão acesso ao campo das urgências atuais, políticas e *mais do que* políticas (porque aí entram político e jurídico). Mas essas urgências não apenas atualizam estruturas clássicas. Elas nos interessam e nós as tomamos tendo em vista aquilo que parecem, a partir delas mesmas, desconstruir essas heranças ou as interpretações prevalentes dessas heranças. Nós havíamos tentado indicar isso com as novas teletecnologias e a maneira pela qual elas afetam a experiência do lugar, do território, da morte, etc.

Quanto à estrutura do refém, seria necessário analisar uma espécie de lei ou de antinomia essencial e quase anistórica. Nós poderíamos fazer isso a partir de exemplos antigos ou dos enunciados éticos de Lévinas, mas também a partir do que transforma essa problemática nas novas experiências, até mesmo novas guerras com reféns. O que se passa na Chechênia, por exemplo, devia ser analisado dessa perspectiva no momento em que a tomada de reféns torna-se uma arma aterrorizante ao longo de uma guerra da qual

5. Esses dois pontos tinham sido amplamente desenvolvidos ao longo de uma discussão improvisada da qual não restou traço.

a um animal, e mais ainda a uma planta! A hospitalidade é mesmo uma marca do humano.

"É do animal do qual se pode dizer que só oferece hospitalidade à sua própria espécie, e provavelmente segundo rituais precisos", retoma Derrida. Com efeito, a hospitalidade de um gato a um pássaro sempre acaba mal, salvo numa escultura de Giacometti.[12]

12. Como a sra. Maeght [de Aimé, *marchand* e mecenas francês, 1906-1981, N. da T.] detestava os gatos comedores de pássaros, ele a presenteou, no dia de seu aniversário, com um gato em bronze com um prato entre as patas – "Para as migalhas", sorriu Giacometti.

não se sabe mais se é uma guerra civil, uma guerra de *partisans* (no sentido que Schmitt dá a essa expressão), uma guerra opondo tanto concidadãos, correligionários, estrangeiros, etc. Os reféns não são mais prisioneiros protegidos pelo direito da guerra ou pelo direito das pessoas. A tomada de reféns tornou-se clássica nos conflitos singulares que opõem concidadãos que não querem mais sê-lo e, portanto, aspiram a serem estrangeiros respeitados como cidadãos de um outro país – mas de um país ainda inexistente, de um Estado por vir. Essas reestruturações de fronteiras estado-nacionais se multiplicam, e não apenas na Europa. (Qualquer que seja o enigma desse nome e da "coisa" à qual ele se refere, "Europa" talvez designe o tempo e o espaço propícios a esse acontecimento único: na Europa, o *direito* de hospitalidade universal pode ter recebido sua definição mais radical e sem dúvida a mais formalizada – por exemplo, no texto de Kant, *Rumo à paz perpétua*, ao qual nunca deixamos de nos referir, e dentro de toda a tradição que o carrega.) Européias (ex-Iugoslávia) ou pára-européias (Rússia e ex-URSS), essas guerras talvez não sejam, literal ou estritamente, guerras coloniais ou guerras de libertação travadas por povos colonizados, mas muitas vezes se dá a elas a figura de movimentos de recolonização ou de descolonização.

Eu gostaria, se tivesse tempo, e se fosse conveniente fazê-lo, de dar uma nota um tanto autobiográfica à minha exposição, estudar desse ponto de vista a história relativamente recente da Argélia. As incidências sobre a vida atual desses dois países, Argélia e França, estão ainda vivas e, na verdade, ainda por vir. Isso que, no direito francês, tinha sido não um protetorado, mas um conjunto de departamentos da França, a história do estrangeiro, se assim podemos dizer, a história da cidadania, o futuro das fronteiras separando cidadãos numa parte de cidadãos de segunda zona ou de não-cidadãos, de 1830 aos nossos dias, é de uma complexidade, uma mobilidade, uma sobre-

Dizer que o homem só pode oferecer hospitalidade a um outro homem, mulher ou criança, é, portanto, fazer dele uma espécie animal como outra. "Próprio do homem", sugere Derrida, "não seria ao contrário poder oferecer hospitalidade aos animais, às plantas... e aos deuses?"

A hipérbole sempre vem primeiro como uma questão. Ela separa os limites do campo do pensável, aborda recantos inquietantes colocando-os no coração do território que se acreditava familiar. Ela reaviva questões mantidas no esquecimento ou no segredo, como nesta observação: "Se não se oferece hospitalidade ao animal, é também ao deus que se exclui".

posição. que, creio eu, não tem outro exemplo no mundo. Eu indico, mais uma vez, o artigo "O quebra-cabeça da cidadania na Argélia", de Louis-Augustin Barrière, no número de *Plein Droit* citado no começo do seminário. Do começo da colonização até o fim da Segunda Guerra, os muçulmanos da Argélia eram o que se chamava "nacionais franceses", mas não "cidadãos franceses", distinção sutil, mas decisiva. No fundo, eles não tinham cidadania estrita, sem serem estrangeiros absolutos. No momento da anexação do que então se chamava, pelo decreto de 1834, "possessões francesas no norte da África", os habitantes daquele país, os muçulmanos, árabes ou berberes, e os judeus, continuam submetidos a um direito confessional. Trinta anos depois, em 1865, esses autóctones beneficiam-se em direito da qualidade de franceses, podendo assim tentar obter empregos civis, mas numa qualidade de franceses sem cidadania francesa. Todavia, os textos previam que o indígena francês, não-cidadão, poderia ter acesso à cidadania se abandonasse, em determinadas condições, seu estatuto particular e se a autoridade pública, último árbitro na matéria, o consentisse. O acesso à cidadania francesa foi acelerado para os judeus indígenas pelo famoso decreto Crémieux, de 24 de outubro de 1870, que foi abolido no governo Vichy,* sem a mínima intervenção ou pedido dos alemães que, na época, ocupavam apenas uma parte da metrópole francesa. Sempre a guerra a fazer mudar as coisas. Depois da Primeira Guerra (com muitos mortos argelinos no fronte), uma lei de fevereiro de 1919 tinha dado um passo a mais ao oferècer cidadania francesa aos muçulmanos da Argélia dentro de um procedimento que não implicava a arbitragem discricionária do Estado francês. Mas foi mais um fracasso: ao mesmo tempo,

* Nome dado ao poder executivo do Estado francês estabelecido naquela cidade em 10 de julho de 1940, durando até agosto de 1944, com plenos poderes do marechal Pétain. [N. da T.]

Esta frase quase sibilina de Derrida sublinha não apenas o imenso problema da relação entre o profano e o sagrado, mas sugere ainda que as essências do animal e a do deus talvez tenham correspondências ignoradas. Se apagamos as marcas das civilizações totêmicas, não seria necessário fazer sair desse esquecimento o lugar de uma possível hospitalidade ao animal, com medo de que o divino, por sua vez, nos deserte?

"Em alguns países, o estrangeiro acolhido é um deus por um dia." E Derrida ajunta: "Mas é preciso ir mais longe, e pensar também a hospitalidade em torno da morte. Uma memória que não se lem-

porque a administração não encorajou os muçulmanos e porque estes resistiram a uma cidadania cuja contrapartida era justamente o abandono de seu estatuto pessoal (isto é, abandonar notadamente o direito religioso, etc.). Em suma, era-lhes oferecida a hospitalidade na cidadania francesa sob a condição de renúncia – segundo um esquema que ainda nos é familiar – àquilo que eles consideravam como sua cultura. Antes da Segunda Guerra, um outro progresso (a famosa proposição Blum-Violette) assegura a cidadania, sem abandono do estatuto pessoal muçulmano, a todas as pessoas presumidamente assimiladas em razão de seus estados de serviço militar, de seus títulos universitários, comerciais, agrícolas, administrativos ou políticos. Novo fracasso. Depois da Segunda Guerra, e novamente em razão da participação de soldados argelinos na defesa e na libertação da França, novo progresso: em 7 de março de 1944, um decreto estabelece cidadania e igualdade entre todos os cidadãos franceses da Argélia sem distinção de origem, de raça, de língua e de religião, com os direitos e obrigações previstos no preâmbulo e no artigo 81 da Constituição. No entanto, ainda se distinguem dois colégios de eleitores – o que não foi estranho, sem dúvida, ou pelo menos uma das causas, à insurreição que conduziu à independência da Argélia. Pertencem ao primeiro colégio os não-muçulmanos e alguns muçulmanos que correspondem a determinadas condições – diplomas escolares, etc., serviços militares, condecorações, título de oficial (mas não de suboficial, suboficiais dentre os quais serão encontrados muitos dirigentes da insurreição de 1954). Esse duplo colégio dura até a guerra da Argélia. Depois da independência da Argélia, essas "complicações não acabaram até o momento das leis ditas "Pasqua" e a "normalização" que submete os argelinos às mesmas condições para os outros estrangeiros chegarem na França (os acordos de Évian tinham previsto disposições especiais, que dispensariam os cidadãos argeli-

brasse de seu morto e o mortal não seria uma memória. O que seria uma hospitalidade que não estivesse pronta a oferecer-se ao morto, ao fantasma?"

"O morto que nos visita é o espectro." Derrida entra na questão da hospitalidade à morte lembrando a última cena de Dom Juan, aquela em que ele fanfarrona diante do túmulo do Comendador. O Comendador responderá ao convite de Dom Juan, "mas apenas para, por sua vez, convidá-lo a reunir-se com ele em sua morada", sublinha Derrida. "O desafio responde a um desafio; dom da morte contra o dom da morte."

O espectro aparece, primeiro, sob a figura de uma mulher com véu. "Gostaria de saber o que é...",

nos de vistos de entrada na França: o tempo dos acordos de Évian está ultrapassado, segundo a resposta de um colaborador do sr. Pasqua quando nós protestamos contra a tal normalização).

Antes de concluir por hoje, limitemo-nos a duas antecipações ou a dois protocolos.

Consideremos, primeiro, a distinção entre a hospitalidade incondicional e, por outro lado, os direitos e deveres que condicionam a hospitalidade. Longe de paralisar o desejo ou de destruir a exigência de hospitalidade, essa distinção nos exige determinar o que poderíamos chamar, em linguagem kantiana (de maneira aproximativa e analógica, porque no senso estrito elas se excluem, e é preciso meditar sobre essa exclusão), de *esquemas* intermediários. Entre uma lei incondicional ou um desejo absoluto de hospitalidade, de um lado, e, de outro, um direito, uma política, uma ética condicionais, existe distinção, heterogeneidade radical, mas também indissociabilidade. Uma requer, implica ou prescreve a outra. Praticando o direito, digamos assim, à hospitalidade incondicional, como dar lugar a um direito determinado, limitável e delimitável, numa palavra, calculável? Como dar lugar a uma política e a uma ética concretas, que comportam uma história, evoluções, revoluções efetivas, progressos, enfim, perfectibilidade? Uma política, uma ética, um direito que respondam ainda às novas injunções de situações históricas inéditas, que nisso correspondam efetivamente, mudando as leis, determinando outra cidadania, a democracia, o direito internacional, etc.? Portanto, intervindo realmente na condição da hospitalidade em nome do incondicional, mesmo que tal incondicionalidade pura pareça inacessível, e inacessível não apenas como idéia reguladora, sempre inadequadamente aproximada, mas inacessível por razões estruturais, "barrada" pelas contradições interna que nós analisamos?

A segunda antecipação tomará a forma de um exórdio e uma referência. Todos os exemplos que nós

inquieta-se Dom Juan, prestes a arriscar-se à morte para sabê-lo. "Dom Juan, como Hamlet, é alguém com quem não se mexe", nota ironicamente Derrida.

"Dá-me a mão!", desafia o Comendador. "A mão pedida, dada, simboliza, geralmente, o socorro ou o casamento. Aqui, será a da morte", prossegue Derrida. Então, o triângulo que ele lembra, o socorro, o casamento e a morte, inscreve exatamente a questão da hospitalidade na gravidade que é habitualmente recusada: pensar a hospitalidade sob a ameaça da finitude e do amor.

Parece-me também que é preciso fazer surgir a lógica disseminante da morte. A morte leva o que ela toca, ela não "visita". A hospitalidade oferecida por

escolhemos até aqui punham em evidência a mesma *predominância* na estrutura do direito à hospitalidade e da relação com o estrangeiro, quer seja ele hóspede ou inimigo. É o déspota familial, o pai, o esposo e o patrão, o senhor do lugar que faz as leis da hospitalidade. Ele as representa e se dobra a isso para nisso também dobrar os outros. nessa violência do poder de hospitalidade, nessa potência da ipseidade que nós analisamos há algumas semanas. Nós havíamos lembrado, num certo momento, que o problema da hospitalidade era coextensivo ao problema ético. Trata-se de engajar-se em favor de uma morada, de sua identidade, de seu espaço, de seus limites, do *ethos* enquanto estada, habitação, casa, residência, família, *chez-soi*. Ora, nós deveríamos agora examinar as situações em que não apenas a hospitalidade é coextensiva à própria ética, mas onde pode parecer que alguns (como pudemos ler) colocam a lei da hospitalidade acima de uma "moral" ou de uma certa "ética".

Para indicar o caminho nessa difícil questão, poderíamos evocar a conhecida história de Ló e de suas filhas. Ela não é estranha à tradição do exemplo citado por Kant no *De um suposto direito de mentir para a humanidade*, depois de Santo Agostinho em seus dois grandes livros sobre a mentira. Deve-se entregar os hóspedes aos malfeitores, aos violadores, aos assassinos? ou mentir a eles para salvar aqueles que são abrigados e pelos quais se sente responsável? No *Gênesis* (XIX, 1 sg.), é o momento em que Ló parece colocar as leis da hospitalidade acima de tudo, em particular das obrigações familiares que o ligam aos seus e à sua família, primeiro às suas filhas. Os homens de Sodoma, aqueles que surgem em frente de sua casa, pedem a ele para ver seus hóspedes, os que estavam com ele naquela noite. Os homens de Sodoma querem ver esses hóspedes a fim de "penetrá-los", segundo uma tradução (a de Chouraqui: "Fais-les sortir vers nous: pénétrons-les!"), ou "conhecê-los", como diz pudicamente uma outra (aquela de Dhorme

ela é definitiva, sem volta possível. É Orfeu buscando Eurídice: ao pretender tirá-la da morte, ele é que será arrastado.

Depois, Derrida arrisca mais um passo: "É nessa lógica do convite feito, da restituição, da rendição, que se inscreve a lógica do encravamento." Isto é, de um lugar que não mantém mais sua soberania. Um lugar crivado, cerrado, partilhado, um lugar assombrado. "Um lugar visitado", dirá ele, "é um lugar sem fantasma. O espectro visita um lugar que existe sem ele; ele volta ao lugar onde foi excluído."

Assim, a reflexão de Derrida volta, uma vez mais, à questão do lugar como essa relação não assumida com o mortal vindo nos visitar a partir do

na Bibliothèque de la Pléiade: "Fais-les sortir vers nous pour que nous les connaissions"). Ló é ele próprio um estrangeiro (*ger*) vindo para permanecer (*gur*) entre os sodomitas. Para proteger *a qualquer preço* seus hóspedes, sendo chefe de família e pai todo-poderoso, ele oferece aos homens de Sodoma suas duas filhas virgens. Elas ainda não foram "penetradas" por homens. Esta cena segue a da aparição de Deus e de seus três mensageiros a Abraão, que lhes oferece hospitalidade, no Carvalho de Mambré. Nós voltaremos a isso mais tarde, é a grande cena fundadora da hospitalidade abraâmica, a referência maior de *A hospitalidade sagrada* ou *A palavra dada* de Massignon.

> Ao anoitecer, quando os dois Anjos chegaram a Sodoma, Ló estava sentado à porta da cidade. Logo que os viu, Ló se levantou ao seu encontro e prostrou-se com a face por terra. Ele disse: "Eu vos peço, meus senhores! Descei à casa de vosso servo para aí passardes a noite e lavar-vos os pés; de manhã retomareis vosso caminho." Mas eles responderam: "Não, nós passaremos a noite na praça." Tanto os instou que foram para sua casa e entraram. Preparou-lhes uma refeição, fez cozer pães ázimos, e eles comeram.
>
> Eles não tinham ainda deitado quando a casa foi cercada pelos homens da cidade, os homens de Sodoma, desde os jovens até os velhos, todo o povo sem exceção. Chamaram Ló e lhes disseram: "Onde estão os homens que vieram para tua casa esta noite? Traze-os, para que deles abusemos."
>
> Ló saiu à porta e, fechando-a atrás de si, disse-lhes: "Suplico-vos, meus irmãos, não façais o mal! Ouvi: tenho duas filhas que ainda são virgens; eu vo-las trarei: fazei-lhes o que bem vos parecer, mas a estes homens nada façais, porque entraram sob a sombra de meu teto."*

Sodomia e diferença sexual: a mesma lei da hospitalidade dá lugar a um arranjo análogo, a uma espécie de hierarquia dos hóspedes e dos reféns na célebre cena do monte Efraim nos Juízes. Depois de ter acolhido um peregrino de volta de Beit Lehem, junto

* *A Bíblia de Jerusalém*. Ed. Paulinas, 1981. [N. da T.]

impensado dessa exclusão. Ele nos incita a pensar – longe desses arquipélagos em que os homens fazem dançar sobre si próprios, até o transe, animais enfeitados em ouro nos quais foram embalsamados os defuntos, a fim de que as almas não voltem para chamar para junto delas seus próximos – que nós talvez tenhamos esquecido, na fixidez dos nossos lutos, esse movimento de convite que é a hospitalidade e sacrificado o desejo de saber um pouco da nossa humanidade.

Agradeço a Jacques Derrida por haver oferecido às paragens algumas vezes severas da filosofia a hospitalidade de uma palavra que não teme encarar os espectros e abrir aos vivos caminhos de travessia.

com os seus, seu hospedeiro recebe a visita dos Benei Belia'al que pedem para "penetrar" ("no sentido sexual da expressão", precisa o tradutor) o peregrino:

> O homem, o senhor da casa, saiu ao seu encontro. / Ele lhes diz: "Não! Meus irmãos, não pratiqueis o mal" / Uma vez que esse homem veio para minha casa, / vós não praticareis essa infâmia! / Eis aqui minha filha, a virgem, e sua concubina. Eu as farei sair. / Violentai-as, fazei-lhes o que vos aprouver. / Mas a esse homem não façais tal infâmia." / Os homens não consentiram ouvi-lo. / O homem tomou a sua concubina e levou para fora. / Eles a penetraram, abusaram dela a noite toda, até de madrugada, / e a deixaram ao raiar da aurora. A mulher volta no começo da manhã. / Ela desfalece à porta do homem, / ali onde estava seu senhor, até vir o dia. / Seu senhor levantou-se de manhã.

Conhece-se o fim da história, sua *dedicatória*, se se pode dizer assim. Em nome da hospitalidade, todos os homens *dedicaram* uma mulher, mais precisamente uma concubina. O hospedeiro, o "senhor" da casa "apanhou o cutelo e, pegando a concubina, a retalhou, membro por membro, em doze pedaços, e os remeteu a todo o território de Israel. Deu ordem aos emissários: "Direis a todos os filhos de Israel: Desde o dia em que os filhos de Israel subiram do Egito vistes algo semelhante? Refleti sobre isso, consultai entre vós e pronunciai a sentença".[6]

Somos nós herdeiros dessa tradição das leis da hospitalidade? Até que ponto? Onde situar a invariante, se é que existe uma, através dessa lógica e desses relatos?

Eles testemunham ao infinito em nossa memória.

6. Sabe-se que Rousseau vasculhou, interpretou, transformou esse episódio. Tanto no *Ensaio sobre a origem das línguas* quanto em *O Levita de Efraim*, do qual ele diz, nas *Confissões*, que "se não é a melhor das minhas obras, sempre será a mais querida dentre elas". Quero lembrar a admirável análise que Peggy Kamuf consagra e esses textos num capítulo de *Signatures – ou l'institution de l'auteur*, Galilée, 1991, p. 107-32.

LIVROS PUBLICADOS PELA EDITORA ESCUTA

Psicanálise, judaísmo: ressonâncias, Renato Mezan (esg.)
Do gozo criador, Carlos D. Pérez
O manuscrito perdido de Freud, H. Haydt de S. Mello
O psicanalista e seu ofício, Conrad Stein
Elementos da interpretação, Guy Rosolato
A pulsão de morte, André Green et al.
Psicanálise de sintomas sociais, Sergio A. Rodriguez/Manoel T. Berlinck (orgs.)
Família e doença mental, Isidoro Berenstein
Narcisismo de vida, narcisismo de morte, André Green
As Erínias de uma mãe, Conrad Stein
Notas de psicologia e psiquiatria social, Armando Bauleo
Trauma, amor e fantasia, Franklin Goldgrub
Clínica psicanalítica: estudos, Pierre Fédida
Psicanálise da clínica cotidiana, Manoel Tosta Berlinck
O acalanto e o horror, Ana Lucia C. Jorge
A Representação. Ensaio psicanalítico, Nicos Nicolaïdis
O desenvolvimento kleiniano I. Desenv. clínico de Freud, Donald Meltzer
Édipo africano, Marie-Cécile e Edmond Ortigues
Comunicação e representação, Pierre Fédida (org.)
Ensaios de psicanálise e semiótica, Miriam Chnaiderman
Freud e o problema do poder, León Rozitchner
Melanie Klein: evoluções, Elias M. da Rocha Barros (org.)
Figurações do feminino, Danièle Brun
14 conferências sobre Jacques Lacan, Fani Hisgail (org.)
Introdução à psicanálise, Luis Hornstein
O aprendiz de historiador e o mestre-feiticeiro, Piera Aulagnier
O desenvolvimento kleiniano II. Des. clínico de Melanie Klein, D. Meltzer
Tausk e o aparelho de influenciar na psicose, Joel Birman (org.)
A construção do espaço analítico, Serge Viderman
Um intérprete em busca de sentido – I, Piera Aulagnier
Um intérprete em busca de sentido – II, Piera Aulagnier
Ter um talento, ter um sintoma, Denise Morel
A dialética freudiana I: Prática do método psicanalítico, Claude Le Guen
O inconsciente: várias leituras, Felicia Knobloch (org.)
Psicose: uma leitura psicanalítica, Chaim S. Katz (org.)
História da histeria, Etienne Trillat
A rua como espaço clínico, Equipe de A.T. do Hospital-Dia A CASA (org.)
A clínica freudiana, Isidoro Vegh

O título da letra, Jean-Luc Nancy e Philippe Lacoue-Labarthe
Quando a primavera chegar, M. Masud R. Khan
O Deus odioso. O diabo amoroso. Psicanálise e representação do mal, Marcio Peter de Souza Leite e Jacques Cazotte
As bases do amor materno, Margarete Hilferding, Teresa Pinheiro e Helena B. Vianna
Transferências, Abrão Slavutzky
Do sujeito à imagem. Uma história do olho em Freud, Hervé Huot
O sentimento de identidade, Nicole Berry
Gigante pela própria natureza, Emilio Rodrigué
Freud e o homem dos ratos, Patrick J. Mahony
Nome, figura e memória, Pierre Fédida
A supervisão na psicanálise, Conrad Stein et alii.
Perturbador mundo novo, SBPSP (org.)
Cidadãos não vão ao paraíso, Alba Zaluar (Co-ed.Edunicamp)
Casal e família como paciente, Magdalena Ramos (org.)
Mancar não é pecado, Lucien Israël
Crônicas científicas, Anna Veronica Mautner
Penare, Celia Eid e Maria Lucia Arroyo
A histérica, o sexo e o médico, Lucien Israël
Olho d'água. Arte e loucura em exposição, João Frayze-Pereira
Vida bandida, Voltaire de Souza
Figuras da teoria psicanalítica, Renato Mezan (Co-ed. Edusp)
Em busca da escola ideal, Neda Lian Branco Martins
A casca e o núcleo, Nicolas Abraham e Maria Törok
Ah! As belas lições!, Radmila Zygouris
Sigmund Freud. O século da Psicanálise (3 vol.), Emilio Rodrigué
A dialética da falta, Alba Gomes Guerra e Patrícia Simões
A interpretação, Elisabeth Saporiti
Fato em psicanálise, IJPA
O corpo de Ulisses. Modernidade e materialismo em Adorno e Horkheimer, Paulo Ghiraldelli Jr.
Considerações sobre o psiquismo do feto, Therezinha Gomes de Souza-Dias
Isaías Melsohn. A psicanálise e a vida, Bela Sister e Marilsa Taffarel (orgs.),
Outra beleza. Estudo da beleza para a psicanálise, Claudio Bastidas
O sítio de estrangeiro, Pierre Fédida
Psicoterapia breve psicanalítica, Haydée C. Kahtuni
O processo analítico, IJPA
Elaboração psíquica. Teoria e clínica psicanalítica, Paulina Cymrot
A linguagem dos bebês, Marie-Claire Busnel

Uma pulsão espetacular. Psicanálise e teatro, Mauro P. Meiches
Freud. Um ciclo de leituras, Silvia Leonor Alonso e Ana Maria Siqueira Leal (orgs.)
Cadernos de Bion 1, Júlio C. Conte (org.)
O estrangeiro, Caterina Koltai (org.)
Eu corpando. O ego e o corpo em Freud, Liana Albernaz de M. Bastos
Diálogos, Gilles Deleuze e Claire Parnet
O sintoma da criança e a dinâmica do casal, Isabel Cristina Gomes
A escuta, a transferência e o brincar, IJPA
Sexo, Rosely Sayão (Co-ed. Via Lettera)
A prova pela fala, Roland Gori (Co-ed.UCG)
O instante de dizer, Marie-Jose Del Volgo (Co-ed.UCG)
O desenv. kleiniano III. O significado clínico da obra de Bion, Donald Meltzer
Achados chistosos da psicanálise nas crônicas de José Simão, Jane de Almeida (Co-Educ)
A história de Tobias. Um estudo sobre o animus e o pai, Fabíola Luz
Freud e a consciência, Oswaldo França Neto
Pulsões de vida, Radmila Zygouris
Palavras cruzadas entre Freud e Ferenczi, Luis Cláudio Figueiredo
Transferência, sedução e colonização, IJPA
Febem, família e identidade. O lugar do Outro. Isabel Kahn Marin
A criança adotiva na psicoterapia psicanalítica, Gina K. Levinzon
Mosaico de letras. Ensaios de psicanálise, Urania Tourinho Peres
Cadernos de Bion II, Júlio César Conte (org.)
Memórias de um autodidata no Brasil, Mauricio Tragtemberg
Ética e técnica em psicanálise, Luís Claudio Figueiredo e Nelson Coelho Jr.
A arte do encontro de Vinícius de Moraes, Sonia A. Marrach
Educação para o futuro. Psicanálise e educação, M. Cristina M. Kupfer
Política e psicanálise. O estrangeiro, Caterina Koltai
Nas encruzilhadas do ódio, Micheline Enriquez
Aids. A nova desrazão da humanidade, Henrique F. Carneiro
O problema da identificação em Freud, Paulo de C. Ribeiro
Catástrofe e representação, Arthur Nestrovski e Márcio Seligmann-Silva (orgs)
Conformismo, ética, subjetividade e objetividade, IJPA
A histérica entre Freud e Lacan, Monique David-Ménard
Como a mente humana produz idéias, J. Vasconcelos

Mulher no Brasil. Nossas marcas e mitos, Marisa Belém
A clínica conta histórias, Lucia B. Fuks e Flávio C. Ferraz (orgs.)
O olhar do engano. Autismo e outro primordial, Lia Ribeiro Fernandes
Doença ocupacional, Marina Durand
Os avatares da transmissão psíquica geracional, Olga B. R. Correa (org.)
Abertura para uma discoteca, Roland de Candé
A conversa infinita – 1. A palavra plural, Maurice Blanchot
A morte de Sócrates. Monólogo filosófico, Zeferino Rocha
Cenários sociais e abordagem clínica, José Newton Garcia de Araújo e Teresa Cristina Carreteiro (orgs.) (Co-Fumec)
O que é diagnosticar em psiquiatria, Jorge J. Saurí
A constituição do inconsciente em práticas clínica na França do século XIX, Sidnei José Cazeto
Narcisismo, superego e o sonhar, IJPA
Psicofarmacologia e psicanálise, M. Cristina R. Magalhães (org.)
A Escola Livre de Sociologia e Política. Anos de Formação 1933-1953. Depoimentos, Iris Kantor, Débora A. Maciel, Júlio Assis Simões (orgs.)
Linha de horizonte – por uma poética do ato criador, Edith Derdyk
Diagnóstico compreensivo simbólico. Uma psicossomática para a prática clínica, Susana de Albuquerque Lins Serino
O carvalho e o pinheiro. Freud e o estilo romântico, Ines Loureiro
O conceito de repetição em Freud, Lucia Grossi dos Santos (co-Fumec)
Driblando a perversão. Psicanálise, futebol e subjetividade brasileira, Claudio Bastidas
O cálculo neurótico do gozo, Christian Ingo Lenz Dunker
Psicanálise e educação. Questões do cotidiano, Renate Meyer Sanches
Espinosa. Filosofia prática, Gilles Deleuze
Os gregos e o irracional, E. R. Dodds
Vínculos e instituições. Uma escuta psicanalítica, Olga B. Ruiz Correa (org.)
Em torno de O mal-estar na cultura *de Freud*, Jacques Le Rider, Michel Plon, Gérard Raulet, Henri Rey-Flaud
Personalidade, ideologia e psicopatologia crítica, Virginia Moreira e Tod Sloan
Encontros e desencontros entre Winnicott e Lacan, Perla Klautau
Figuras clínicas do feminino no mal-estar contemporâneo, Silvia Leonor Alonso et al. (orgs.)
Psicopatologia psicanalítica e outros estudos, IJPA
O gozo en-cena: sobre o masoquismo e a mulher, Eliane Z. Schermann

COLEÇÃO — BIBLIOTECA DE PSICOPATOLOGIA FUNDAMENTAL

Melancolia, Urania Tourinho Peres (org.)
Histeria, Manoel Tosta Berlinck (org.)
Autismos, Paulina S. Rocha (org.)
Depressão, Pierre Fédida
Pânico e desamparo, Mario Eduardo Costa Pereira
Anorexia e bulimia, Rodolfo Urribarri (org.)
Dor, Manoel Tosta Berlinck (org.)
Toxicomanias, Durval Mazzei Nogueira Filho
Diferenças sexuais, Paulo Roberto Ceccarelli
Os destinos da angústia na psicanálise freudiana, Zeferino Rocha
Hysteria, Christopher Bollas
Psicopatologia fundamental, Manoel Tosta Berlinck
Culpa, Urania T. Peres (org.)
A paixão silenciosa, Maria Helena de Barros e Silva
Clínica da melancolia, Ana Cleide G. Moreira (Co-Edufpa)
Depressão, estação psique. Refúgio, espera, encontro, Daniel Delouya
Hipocondria, M. Aisenstein, A. Fine e G. Pragier (orgs.)
Dos benefícios da depressão. Elogio da psicoterapia, Pierre Fédida
Superego, Marta Rezende Cardoso
Angústia, Vera Lopes Besset
Doenças do corpo e doenças da alma, Lazslo A. Ávila.
Pesquisa em Psicopatologia Fundamental, Edilene Freire de Queiroz e Antonio Ricardo Rodrigues da Silva (orgs.)
Violências, Isabel da Silva Kahn Marin

COLEÇÃO — PSICANÁLISE DE CRIANÇA

Rumo à palavra. Três crianças autistas em psicanálise, M.-Christine Laznik-Penot
Sublimação da sexualidade infantil, Paulo A. Buchvitz
A criança e o infantil em psicanálise, Silvia Abu-Jamra Zornig
A história da psicanálise de crianças no Brasil, Jorge Luís Ferreira Abrão
O lugar dos pais na psicanálise de crianças, Ana Maria Sigal de Rosemberg

COLEÇÃO — O SEXTO LOBO

Hello Brasil!, Contardo Calligaris
Clínica do social. Ensaios, Luiz Tarlei de Aragão (org.)
Exílio e tortura, Maren e Marcelo Viñar
Extrasexo. Ensaio sobre o transexualismo, Catherine Millot
Alcoolismo, delinqüência, toxicomania, Charles Melman

Imigrantes. Incidências subjetivas das mudanças de língua e país, Charles Melman
Fantasia de Brasil, Octavio Souza
Modos de subjetivação no Brasil e outros escritos, Luis Cláudio Figueiredo (Co-Educ)
A face e o verso. Estudos sobre o homoerotismo – II, Jurandir Freire Costa
O que é ser brasileiro? Carmen Backes

COLEÇÃO — ENSAIOS

Merleau-Ponty. Filosofia como corpo e existência, Nelson Coelho Jr. e Paulo Sérgio do Carmo
O inconsciente como potência subversiva, Alfredo Naffah Neto
O pensamento japonês, Hiroshi Oshima
Comunicação e psicanálise, Jeanne Marie M. de Freitas
Clarice Lispector. A paixão segundo C.L., Berta Waldmann
A pulsão anarquista, Nathalie Zaltzman
Escutar, recordar, dizer, Luís Claudio Figueiredo (Co-Educ)
Sintoma social dominante e moralização infantil, Heloísa Fernandez (Co-Edusp)
Na sombra da cidade, Maria Cristina Rios Magalhães (org.)
Estados-da-alma da psicanálise, Jacques Derrida

COLEÇÃO — TÉLOS

Ensaios de clínica psicanalítica, François Perrier
A formação do psicanalista, François Perrier
Afeto e linguagem nos primeiros escritos de Freud, Monique Schneider
Como a interpretação vem ao psicanalista, René Major (org.)

COLEÇÃO — LINHAS DE FUGA

A invenção do psicológico. Quatro séculos de subjetivação (1500-1900), Luís Cláudio Mendonça Figueiredo (Co-Educ)
Limiares do contemporâneo, Rogério da Costa (org.)
A psicoterapia em busca de Dioniso, Alfredo Naffah Neto (Co-Educ)
As árvores de conhecimentos, Pierre Lévy e Michel Authier
As pulsões, Arthur Hyppólito de Moura (org.) (Co-Educ)

COLEÇÃO — TRANSVESSIAS

O corpo erógeno. Uma introdução à teoria do complexo de Édipo, Serge Leclaire

COLEÇÃO — PLETHOS

A palavra in-sensata. Poesia e psicanálise, Eliane Fonseca

Contratransferência, Suzana Alves Viana
Poética do erótico, Samira Chalhub
A Escola. Um enfoque fenomenológico, Vitória Helena Cunha Espósito
Psicanálise, política, lógica, Célio Garcia
A eternidade da maçã. Freud e a ética, Flávio Carvalho Ferraz
A cara e o rosto. Ensaio de Gestalt Terapia, Ana Maria Loffredo (esg.)
Pacto Re-Velado. Psicanálise e clandestinidade política, Maria Auxiliadora de Almeida Cunha Arantes
A poesia, o mar e a mulher: um só Vinícius, Guaraciaba Micheletti
Psiquismo humano, Marco Aurélio Baggio
Semiótica da canção. Melodia e letra, Luiz Tatit
A cientificidade da psicanálise. Popper e Peirce, Elisabeth Saporiti
A força da realidade na clínica freudiana, Nelson Coelho Junior
Corpoafecto: o psicólogo no hospital geral, Marilia A. Muylaert
Crianças na rua, Ana Carmen Martin del Collado
Um olhar no meio do caminho, Sônia Wolf
Os dizeres nas esquizofrenias. Uma cartola sem fundo, Mariluci Novaes

Título	*Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar Da Hospitalidade*
Projeto gráfico	Araide Sanches
Diagramação	Editora Escuta
Revisão	Dany Al-Behy Kanaan
Formato	11 x 21 cm
Tipologia	Times New Roman – 10,5/12
Papel	Cartão Royal 250g/m² (capa) Off set 75g (miolo)
Número de páginas	144
Tiragem	2.000
Impressão	Gráfica Alaúde

... esse direito à hospitalidade oferecido a um estrangeiro "em família", representado e protegido por seu nome de família, é ao mesmo tempo o que torna possível a hospitalidade ou a relação de hospitalidade com o estrangeiro, o limite e o proibido. Nessas condições, não se oferece hospitalidade ao que chega anônimo e a qualquer um que não tenha nome próprio, nem patronímico, nem família, nem estatuto social, alguém que logo seria tratado não como estrangeiro, mas como mais um bárbaro. Já fizemos alusão a isso: a diferença, uma das sutis diferenças, às vezes imperceptíveis entre o estrangeiro e o outro absoluto, é que este último pode não ter nome e nome de família; a hospitalidade absoluta ou incondicional que eu gostaria de oferecer a ele supõe uma ruptura com a hospitalidade no sentido corrente, com a hospitalidade condicional, com o direito ou o pacto de hospitalidade. Falando assim, e uma vez mais, nós estamos considerando uma pervertibilidade irredutível. A lei da hospitalidade, a lei formal que governa o conceito geral de hospitalidade, aparece como uma lei paradoxal, perversível ou pervertedora. Ela parece ditar que a hospitalidade absoluta rompe com a lei da hospitalidade como direito ou dever, com o "pacto" de hospitalidade. Em outros termos, a hospitalidade absoluta exige que eu abra minha casa e não apenas ofereça ao estrangeiro (provido de um nome de família, de um estatuto social de estrangeiro, etc.), mas ao outro absoluto, desconhecido, anônimo, que eu lhe ***ceda lugar***, que eu o deixe

vir, que o deixe chegar, e ter um lugar no lugar que ofereço a ele, sem exigir dele nem reciprocidade (a entrada num pacto), nem mesmo seu nome. A lei da hospitalidade absoluta manda romper com a hospitalidade de direito, com a lei ou a justiça como direito. A hospitalidade justa rompe com o a hospitalidade de direito; não que ela a condene ou se lhe oponha, mas pode, ao contrário, colocá-la e mantê-la num movimento incessante de progresso; mas também lhe é tão estranhamente heterogênea quanto a justiça é heterogênea no direito do qual, no entanto, está tão próxima (na verdade, indissociável).

Ora, o estrangeiro, o ***ksénos*** de quem Sócrates diz que pelo menos "vós o respeitaríeis, vós toleraríeis seu acento e seu idioma", ou aquele de quem Benveniste diz que entra num pacto – esse estrangeiro que tem direito à hospitalidade na tradição cosmopolítica que terá sua forma mais potente com Kant e o texto que já lemos e relemos, esse estrangeiro, então, é alguém que, para que seja recebido, começa-se por querer saber o seu nome; ele é levado a declinar e garantir sua identidade, como se testemunha diante de um tribunal. Alguém a quem se coloca uma questão e dirige uma pergunta, a primeira pergunta: "Como te chamas?", ou, ainda, "Se me disseres como te chamas, respondendo a esta pergunta tu respondes por ti, tu és responsável diante da lei e diante dos teus hospedeiros, tu és uma pessoa de direito".

Eis aí uma questão ***do*** estrangeiro como questão da questão.

A filósofa e psicanalista Anne Dufourmantelle assiste a um seminário em que Jacques Derrida fala justamente da hospitalidade, mas também de hostilidade, do *outro* e do estrangeiro, de tudo o que hoje *chega às fronteiras*. Sensível à atualidade dos temas, à força e à clareza da linguagem, ela solicita ao filósofo confiar-lhe duas dessas sessões. E o resultado está aqui, neste livro onde transparece o ritmo insólito, às vezes paciente, às vezes precipitado, de um ensinamento conservado intacto.

Aqui são pensados, como que em apartes, página a página, queixumes, protestos e sofrimentos do nosso tempo. Por aqui passam Antígona e o luto impossível, Édipo, "teletecnologias", e-mail e Internet, o processo de Sócrates, a guerra e o mercado das línguas, os obstinados da cidadania, a máquina policialesca, a interrupção do canto, a interceptação da palavra.

"Quando entramos num lugar desconhecido, a emoção sentida é quase sempre a de uma indefinível inquietude. Depois começa o lento trabalho de familiarização com o desconhecido, e pouco a pouco o mal-estar se interrompe."

ANNE DUFOURMANTELLE

"A questão da hospitalidade começa aqui: devemos pedir ao estrangeiro que nos compreenda, que fale nossa língua, em todos os sentidos do termo, em todas as extensões possíveis, antes e a fim de poder acolhê-lo entre nós?"

JACQUES DERRIDA

escuta